

Beiträge

zur

Kirchengeschichte

in drei Abhandlungen.

Von

Dr. J. Frohschammer.

Landshut, 1850.

J. G. Wölfle.

Krüll'sche Universitätsbuchhandlung.

Vorrede.

Die erste der folgenden kirchenhistorischen Untersuchungen entstand in Folge einer von der theologischen Fakultät in München für das Jahr $18\frac{44}{45}$ aufgestellten Preisfrage, deren Lösungsversuch von Seite des Verfassers von der theologischen Fakultät des Preises für würdig erachtet ward. Da der Verfasser nicht Willens war, diese Arbeit durch den Druck zu veröffentlichen und sich erst dazu entschloß, als er neuerdings in Folge einer gesetzlichen Bestimmung der Universität dazu aufgefordert wurde, auch seitdem stets andern wissenschaftlichen Untersuchungen seine Aufmerksamkeit zuwandte; so erscheint sie ohne irgend eine Erweiterung oder Ueberarbeitung ganz so wie sie vor fünf Jahren vollendet ward. Doch thut dieser Umstand dem sonstigen Werthe

der Abhandlung keinen Eintrag, denn die Literatur über den fraglichen Gegenstand wurde seitdem zwar noch vermehrt, doch neue, unerwartete Aufschlüsse wurden in der That nicht zu Tage gefördert. Wenn Kürze und Uebersichtlichkeit über ein so vielfach besprochenes und so verschiedenartig behandeltes Thema wünschenswerth sind und einen Vorzug begründen, so glaubt der Verfasser einigen Anspruch auf diesen zu haben, indem er sich bestrebte den Leser in den Stand zu setzen sich in möglichst kurzer Zeit über die verschiedenen Erklärungsversuche, die bisher gewonnenen Resultate und den gegenwärtigen Stand der Frage Aufschluß zn verschaffen. Mängel und Unvollkommenheiten wird man wohl der Arbeit eines Candidaten der Theologie zu Gute halten.

Die Gelegenheit benützend, hat der Verfasser noch zwei andere historische Abhandlungen dem Drucke übergeben, von denen die eine „über den Vorsitz auf der Synode zu Nicäa" ebenfalls schon vor drei Jahren entstand. Da sie einen Gegenstand betrifft der bisher weniger untersucht wurde, so glaubt er nichts Unnützes, und Ueberflüssiges zu thun, indem er sie durch den Druck bekannt macht. Der Gedanke der ihn bei dieser Untersuchung leitete, war der: daß es besser sey, Unhaltbares — das sich in der That als als solches erweist — aufzugeben, als durch Festhal-

ten des Unrichtigen auch das Wahre und Wirkliche in Verdacht zu bringen. Sollten übrigens ganz neue Aufschlüsse hierüber gegeben werden und seine Behauptungen sich als irrig erweisen, so wäre auch in diesem Falle seine Bemühung nicht ohne Verdienst, indem sie Veranlassung wäre zur Auffindung des wahren Sachverhaltes.

Der dritte kirchenhistorische Beitrag ist ein vorläufiges Fragment einer noch unvollendeten größern Untersuchung.

Daß auch die erste Abhandlung als Beitrag zur Kirchengeschichte bezeichnet wurde, wird man nicht ungeeignet finden, wenn man erwägt, daß es sich hier um die nähere Bestimmung eines kirchenhistorischen Factums handelt, wobei die Exegese nur als Hilfsmittel gebraucht ist.

München, im Mai 1850.

Der Verfasser.

ten des Unrichtigen auch das Wahre und Wirkliche in Verdacht zu bringen. Sollten übrigens ganz neue Aufschlüsse hierüber gegeben werden und seine Behauptungen sich als irrig erweisen, so wäre auch in diesem Falle seine Bemühung nicht ohne Verdienst, indem sie Veranlassung wäre zur Auffindung des wahren Sachverhaltes.

Der dritte kirchenhistorische Beitrag ist ein vorläufiges Fragment einer noch unvollendeten größern Untersuchung.

Daß auch die erste Abhandlung als Beitrag zur Kirchengeschichte bezeichnet wurde, wird man nicht ungeeignet finden, wenn man erwägt, daß es sich hier um die nähere Bestimmung eines kirchenhistorischen Factums handelt, wobei die Exegese nur als Hülfsmittel gebraucht ist.

München, im Mai 1850.

Der Verfasser.

Inhalt.

I.

II.

III.

I.

Von den Charismen im Allgemeinen und von dem Sprachen-Charisma im Besonderen.

(Gekrönte Preisschrift.)

Der heil. Paulus redet im ersten Briefe an die Korinther Kap. XII—XIV in ausführlicher Weise von Gaben des heil. Geistes, die er *χαρίσματα (τοῦ πνεύματος)* nennt und darstellt als an verschiedene Glieder der Kirche vertheilt. Welche Vorstellung wir uns von diesen Charismen nach der Belehrung, die der Apostel von denselben gibt, zu machen haben, im Allgemeinen sowohl als auch von den Einzelnen, wie sie Kap. XII. namentlich aufgezählt werden, möchte im Folgenden näher ermittelt werden. Wir werden dieß, der Natur der Sache gemäß, und der Darstellung des Apostels folgend, in der Weise thun, daß wir zuerst von der Wirksamkeit des heil. Geistes in der Kirche im Allgemeinen reden, dann die Art und Weise des Wirkens des Gottesgeistes im Besondern in Betrachtung ziehen und damit auf den eigentlichen Gegenstand unserer wissenschaftlichen Untersuchung, die außerordentlichen Geistes-Gaben oder Charismen kommen. Von diesen soll Ursprung, Bedingung des Empfanges, Zweck und Werth für die Kirche und für die damit Betrauten, Verhältniß zu den Aemtern in der Kirche, und endlich ihre Dauer im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, untersucht werden. Daran soll sich schließen eine Beurtheilung der verschiedenen Erklärungsversuche und Meinungen über diese Gaben.

Im zweiten Abschnitte werden wir dann die Charismen im Einzelnen betrachten wie der Apostel sie 1. Kor. 12 einzeln aufzählt.

Der dritte Abschnitt ist ausschließlich der etwas ausführlichen Untersuchung über die Charismen des *γλώσσαις λαλεῖν* und der *ἑρμήνεια* gewidmet, die den Verlauf nimmt, daß wir zuerst eine sichere Grundlage für dieselbe zu gewinnen streben, dann die verschiedenen Deutungen und Erklärungsversuche älterer und neuerer Zeit anführen und kritisch beleuchten, und endlich die eigne Ansicht über diese beiden Charismen entwickeln und historisch und exegetisch zu begründen suchen.

Erster Abschnitt.

Von den Charismen im Allgemeinen.

§ 1. Wirksamkeit des heil. Geistes in der Kirche. Begriff von χάρισμα in weiterem und engerem Sinne.

Da die Gaben, von denen der heil. Paulus spricht, Wirkungen des heil. Geistes und χαρίσματα genannt sind, so wird, um näher bestimmen zu können was man sich unter denselben zu denken habe, nothwendig seyn zu untersuchen, wie überhaupt der Geist in der Kirche wirke, und was man unter χάρισμα zu verstehen habe.

Der heil. Geist ist nach der Lehre der heil. Schrift und Kirche in seiner Wirksamkeit nach Außen das gemeinsame, höhere Lebensprinzip das der Menschheit, näher der Kirche eingegeben ward zum neuen Leben, das in Christus gelebt werden soll. Er, hienach die Seele der Kirche, vermittelt die Einheit aller Gläubigen zu einem großen harmonischen Ganzen, zu einem einheitlichen Organismus, zu einem Leibe, dessen Haupt Christus ist. Durch ihn wird der Gläubige in die Einheit des Leibes Christi aufgenommen und von seinem Lebensblute durchströmt[1]). Ueberhaupt die ganze vom Vater gewollte und vom Sohne im Verlaufe der göttlichen Oekonomie vollbrachte, nun objektiv und allgemein bestehende Erlösung, wird durch ihn dem Einzelnen besonders und subjektiv vermittelt, die von Christus erworbene Gnade mitgetheilt. Nach der Lehre der heil. Schrift theilt sich der heil. Geist zu diesem Zwecke selbst mit, wohnt in den Gläubigen, und durch diese Einwohnung (ἐνοίκησις) werden sie Kinder Gottes durch Adoption (πνεῦμα υἱοθεσίας Röm. 8, 15), wird die Liebe Gottes in ihre Herzen ausgegossen (Röm. 5, 5; 8, 11 II. Cor. 13, 13), ihnen das Unterpfand künftiger Seligkeit gegeben. (Eph. 1, 14.) Hiedurch sind alle Gläubigen in die innigste Vereinigung, in die vollkommenste Einheit gebracht. Allen ist dasselbe Heil vermittelt, in allen wohnt derselbe Geist.

Aber diese, so zu sagen wesentlichste, in allen gleiche Wirksamkeit des Geistes, die Jedem zum Heile nothwendig ist, schließt besondere Wirkungen desselben in den Einzelnen nicht aus. Als

---

1) I. Cor. 12, 13. καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν εἴτε Ἰουδαῖοι . . . καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.

das Belebende und Bewegende des kirchlichen Organismus wirkt er durch Organe, die viele und verschiedene sind, wie es die Natur des Leibes, mit dem Paulus die Kirche vergleicht, erfordert. Diese Organe, Glieder des Organismus, sind die Gläubigen mit ihren natürlichen Kräften und Talenten, ihren geistigen Eigenthümlichkeiten. Diese, wie sie als verschiedene zum Bestehen des großen Organismus der Menschheit natürlich gesetzt sind, werden bei der Umbildung der Menschen in Glieder des Leibes Christi (Wiedergeburt) keineswegs vernichtet oder unthätig gemacht, sondern sie werden in die Einheit der Kirche, die der heil. Geist gewirkt, mit aufgenommen, vom Geiste aber nun durchdrungen, geweihet, erhöht, zu den übernatürlichen Zwecken der Kirche, denen sie nun dienen sollen, befähigt und für dieselben fruchtbar gemacht. Sie bleiben in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit; denn nicht zu einem Einerlei sondern zu einem organisch gegliederten Ganzen werden die Gläubigen verbunden, wie die Natur des Menschen es erfordert; aber sie erhalten gewissermaßen eine andere Natur, werden neue Kräfte, neue Gaben des heil. Geistes. Nicht jegliche Tüchtigkeit erhält daher der Gläubige von der Gnade des Geistes, sondern den natürlichen Anlagen und Kräften gemäß theilt er sie mit, nach dem Maaße des Glaubens (Röm. 12, 3); dem Einzelnen nur partiell und beschränkt; für eine besondere Funktion in der Kirche ihn tüchtig machend; so daß, wie die Glieder des Leibes verschieden sind, verschiedene Tüchtigkeit haben für die mannigfachen Funktionen des Organismus, daher an einander zu gegenseitigem Dienste angewiesen sind und einander nicht entbehren können, sollen sie fortbestehen, so auch die Gläubigen einander bedürfen, mit und für einander wirken, nicht ein bloßes Aggregat von Gliedern bilden, sondern jeder nach seiner ihm gewordenen Tüchtigkeit zum Dienste des Ganzen und aller Einzelnen wirkt und Gegendienste dafür empfängt.

Nach dem Gesagten ist daher klar, daß innerhalb der Lebensbewegung des kirchlichen Organismus Nichts ohne die mitwirkende Gnade des heil. Geistes geschieht; daß blos natürliche Kräfte und Talente — als solche — die Funktionen der Glieder der Kirche nicht verrichten können, sondern daß, sollen sie den Lebenszwecken der Kirche dienen, sie zu jeder Zeit die göttliche Gnade befähigen und befruchten müsse. Wie nämlich das organische Ganze der Kirche durch göttliche Macht begründet und gebildet worden, so kann es fort und fort nur durch dieselbe göttliche Kraft erhalten

werden. Wir sehen Aehnliches im Naturgebiete: Dieselbe Naturkraft, die den Grund zum Organismus gelegt und ihn herausgebildet, muß, soll er fortbestehen, fortwährend in ihm wirksam bleiben, denn verläßt sie ihn, dann ist er eben nicht mehr dieser lebendige Organismus.

Alles, was in der Kirche Förderliches und Treffliches geschieht, schreiben darum auch die Väter der Wirksamkeit des heil. Geistes zu. So Origenes: Est quaedam perfectio inter filios hominum, quam labore et studiis propriis assequuntur sive in sapientia, sive in doctrina, sive in aliis officiis, quae tamen, si non habeant a Deo datam gratiam nihil erunt, quia si desit gratia Spiritus nec membra corporis Christi esse possunt. Ebenso Novatian. Trinit. XXIX. Hic (Spiritus S.) in Apostolis Christi testimonium reddit, in martyribus constantem fidem religionis ostendit, in virginibus admirabilem continentiam signatae castitatis includit, in caeteris incorrupta, incontaminata doctrinae dominicae jura custodit, haereticos destruit, perversos corrigit, infideles arguit, simulatores ostendit, improbos quoque corrigit, ecclesiam incorruptam et inviolatam perpetuae virginitatis et veritatis sanctitate custodit. August. Epl. CXLIVn 18. Sicut ergo nemo recte sapit, recte intelligit, recte consilio et fortitudine praevalet, nemo scienter pius est vel pie sciens, nemo timore casto Deum timet, nisi acceperit spiritum sapientiae et intellectus, consilii et fortitudinis etc.

Für all' diese Wirkung des heil. Geistes in der Kirche, sowohl für die, durch welche er die Einheit derselben begründet, als auch für die, welche die angemessene Gliederung des Organismus erhält, findet sich in der heil. Schrift, besonders beim Apostel Paulus die Bezeichnung χάρισμα.

χάρισμα ist nämlich nach der Bedeutung des Wortes überhaupt jedes Geschenk, oder Gunstbezeugung d. i. Produkt der Thätigkeit, die in der χάρις, der Gunst, der wohlwollenden Gesinnung ihren Grund und Ursprung hat (τὸ χαριζόμενον). χάρισμα ist also das aus freiem Wohlwollen Gegebene, jede Gabe, jede Wirkung der χάρις.

Auf Gott, die göttliche χάρις, bezogen, ist Χάρισμα jede von Gott aus Gnade (χάρις) oder freiem Wohlwollen gewährte Gabe, göttliches Gnadengeschenk. Im weitesten Sinne ist Alles, was von

Gott dem Menschen gegeben wird, ein *χάρισμα*. Vorzüglich ist demnach als solches zu bezeichnen die gesammte Offenbarung, besonders das Werk der Erlösung, als Wirkung der göttlichen *χάρις*. So wird Röm. 5, 15. 16 (*ἀλλ' οὐχ, ὡς τὸ παράπτωμα οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γάρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον . . . . καὶ οὐχ, ὡς δι ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δώρημα, τὸ μεν γαρ κρῖμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα. τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.*) dem Falle der Menschen die Erlösung als *χάρισμα* entgegengesetzt, die anderwärts in demselben Sinne auch *δῶρον* (Geschenk) genannt wird, Ephes. 2, 8. *χάρισμα* wird sogar auch genannt als die Folge der Erlösung, die ewige Seligkeit (*ζωὴ αἰώνιος*) Röm. 6, 23, wo *χάρισμα* entgegensteht dem „*ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας*." — In ähnlichem Sinne gebrauchen die Väter das Wort. Hippolyt [2]) bezeichnet so das Befreitwerden von der Gottlosigkeit und das Geführtwerden zum Glauben. Origenes, den Glauben, Theodoret die Taufe (*χάρισμα τῆς υἱοθεσίας*). Ebenso Gregor von Nazianz u. A.

χάρισμα in diesem Sinne ist demnach das genannt, was wir oben als die Wirkung des heil. Geistes erkannt haben, in so fern er der Vermittler der Erlösungs-Gnade an die Gläubigen und hiedurch Begründer der Einheit der Kirche ist. Aber auch jene andern Wirkungen des heil. Geistes, jene besondern Gnaden und Gaben an die einzelnen Gläubigen durch welche sie als besondere Glieder im kirchlichen Organismus ihre eigenthümliche Tüchtigkeit erlangen, werden in der Schrift als *χαρίσματα* bezeichnet.

Nichts, haben wir gesagt, geschieht innerhalb des Kreises des göttlichen Gnadenlebens d. i. der Kirche, ohne die Gnade des heil. Geistes. Jede Tüchtigkeit, die zu irgend einer kirchlichen Funktion qualificirt, alle Erscheinungen des gewöhnlichen Tugendlebens z. B. Ausübung der Mildthätigkeit, Besorgung der Kranken und Nothleidenden, selbst die Kraft zur Wahl des dem Geiste der Kirche besonders entsprechenden d. i. virginalen Lebens, nennt daher der Apostel Paulus *χάρισμα*. I. Cor. 7, 7.

Noch in engerer Bedeutung tritt uns aber *χάρισμα* entgegen

---

2) Hipp. *Περὶ χαρισμάτων . . . . ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος πιστεύσας διὰ χριστοῦ εἰς τὸν Θεὸν, ὅς οὐκ εἴληφε χάρισμα πνευματικόν· αὐτό τε γὰρ τὸ ἀπαλλαγῆναι πολυθέου ἀσεβείας καὶ πιστεῦσαι Θεῷ πατρὶ διὰ χριστοῦ χάρισμα· ἐστι Θεοῦ· τό τε ἀποῤῥίψαι τὸ Ἰουδαικὸν κάλυμμα . . .*

im neuen Testament. Nicht ganz in derselben Weise nämlich, wie im ferneren Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung der Kirche, wirkte des heil. Geistes Kraft im Beginne derselben, in der Zeit ihrer Gründung und ersten Einführung in die Menschheit. Was in der oben bezeichneten Weise durch die Macht des göttlichen Geistes in der spätern Zeit auf mehr mittelbare Weise, durch die von derselben durchdrungenen, von ihr geheiligten und befähigten menschlichen Kräfte gewirkt werden konnte, das wirkte in jener ersten apostolischen Zeit die vorherrschend schöpferische Thätigkeit des Geistes in mehr unmittelbarer Weise. Nicht blos Kräfte die unter dem Einflusse der göttlichen *χάρις* thätig waren, sondern auch Kräfte die als ein Ausfluß derselben sich bewiesen, wirkten in der ersten Kirche. Wir sind hiemit beim eigentlichen Thema unserer Abhandlung angelangt, bei den Charismen, die I. Cor. 12, 14. als Gaben des heil. Geistes vom Apostel Paulus angeführt sind. Diese sind die *κατ' ἐξοχήν* in der spätern Kirche sogenannten *χαρίσματα*, die gratiae gratis datae, die eigentlich außerordentlichen Gaben in der Kirche. — Was unter diesen Charismen zu verstehen, von wem und wie sie ertheilt wurden, wer sie erhielt, was sie bezweckten und wie lange ihre Erscheinung in der Kirche dauerte, soll im Folgenden näher untersucht werden.

§ 2. Die Charismen oder außerordentlichen Geistesgaben.

Ehe Christus seine Apostel und Jünger verließ, hatte er ihnen die Sendung und den Beistand des heil. Geistes versprochen und als Folge und Wirkung der Ankunft desselben besondere Kenntniß und Redemacht, Zeichen und Wunderkraft bezeichnet. Der heil. Geist, versprach Jesus seinen Jüngern, werde sie Alles lehren und sie an Alles erinnern, was er ihnen gesagt habe. Joh. 14, 16. 26; 16, 13. 14. Dieser Geist, der Geist des Vaters werde durch sie und für sie sprechen, wenn sie der Verkündigung des Evangeliums wegen zur Verantwortung gezogen würden; sie sollten darum nicht lange sinnen, was sie für sich und die verkündigte Lehre vorbringen wollten, sondern nur reden, was ihnen zu reden gegeben würde (Matth. 10, 19—20. Mark. 13, 11.), durch ihn (diesen Geist) würden sie Zeichen und Wunder thun in seinem Namen wie er selbst, ja noch größere, wenn sie glauben (Joh. 14, 12). Nicht blos sie (die Jünger) sondern Alle die an Jesus glauben, sollten zum Beweise daß seine göttliche Macht mit ihnen sey, Zeichen und

Wunder thun. Kurz vor seiner Himmelfahrt hatte er gesagt: „Zeichen aber werden denen, die geglaubt haben, diese folgen: „In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, werden in „neuen Sprachen reden, Schlangen aufheben, und wenn sie etwas „Tödtliches getrunken, wird es ihnen nicht schaden; Kranken werden sie die Hand auflegen und sie werden gesund werden." Mark. 16, 17—18.

Die verheißene Ertheilung der Feuertaufe des heil. Geistes erfolgte bald; er kam am Pfingstfeste über die Jünger Jesu. Die von Christus gestiftete Kirche ward hiedurch vollendet; der Geist ging in sie ein als das bildende, belebende und bewegende Princip, als die Seele derselben und wirkt fortan in ihr in der oben (§. 1) gezeigten Weise. Aber auch jene verheißenen Gaben besonderer Erkenntniß und Kraft zu äußern Wirkungen und Zeichen, zeigten sich nach seiner Ankunft alsbald. Als nämlich am Pfingstfeste, wie Apg. 2 erzählt wird, die Geistesausgießung geschehen war, fingen die Apostel und Jünger, von denen bekannt war, daß sie als galiläische Männer ohne Bildung, keine Kenntniß fremder Sprachen hatten, alsbald an in den Muttersprachen der um sie versammelten Fremden aus den verschiedensten Ländern, zu reden. Auch zeigten sie sich von da an mit Muth erfüllt und begabt mit Einsicht in die Lehren und Thaten durch welche sich das ganze Werk der Erlösung begründete und vollendete, und waren im Stande Vorträge an das Volk zu halten, das Evangelium verkündend. Zeichen und Wunder geschahen nun allenthalben durch die Apostel und Jünger, Mark. 16, 20.[1]) So heilt Petrus (Apg. 3, 6—7) den Lahmen vor der Tempelpforte nicht lange nach dem Pfingstereignisse durch bloße Anrufung des Namens Jesu. Nach Apg. 5, 12. 15. 16 geschehen durch die Hand des Apostels Wunder aller Art im Volke; selbst vom bloßen Schatten des Petrus erwarten die Kranken ihre Heilung. Aehnliches wirkte der Diakon Philippus zu Samaria, Apg. 8, 6—8. Gleiches verrichtete Gott durch die Hand des heil. Paulus, Apg. 19, 11—12; 28, 3—5.

Die Verheißung erfüllte sich auch an den andern Gläubigen. Nach Apg. 8, 14—19 empfangen die Gläubigen zu Samaria den heil. Geist, durch die Handauflegung des Apostel Petrus und Johannes; da nun Simon der Magier sah, daß durch die Hände-

1) ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος, καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.

auflegung der heil. Geist ertheilt werde, bot er Geld, um diese Macht der Geistesmittheilung von den Aposteln zu erlangen. Den heil. Geist selbst konnte Simon nicht sehen, es waren also offenbar die gewöhnlichen äußern Wirkungen (φανερώσεις I. Cor. 12, 7) des mitgetheilten Geistes.

Er erfüllte auf dieselbe Weise Cornelius und die Seinigen und sie erhielten die Sprachengabe und verherrlichten Gott, Apg. 10, 44—46. Paulus leget den Johannes-Jüngern die Hände auf, Apg. 19, 6. und es kam der heil. Geist über sie, sie redeten in Sprachen und prophezeiten. — Die Gabe der Weissagung war gleichfalls verliehen und vielfach geübt. So die Töchter des Philippus, Apg. 21, 9. Agabus, Apg. 11, 27—28. Judas und Silas, Apg. 15, 32. Paulus selbst, Apg. 21, 4; andere Jünger, 21, 8—11.

Von diesen außerordentlichen Gnadengaben des heil. Geistes nun, die so verheißen, verliehen und vielfach geübt wurden, spricht auch der Apostel Paulus I. Cor. 12—14, indem er sie namentlich aufzählt und insgesammt χαρίσματα nennt. Wir haben uns dieselben wohl in voller Wirksamkeit zu denken in den verschiedenen schon gegründeten Kirchen zur Zeit als der Apostel diesen Brief schrieb. In Korinth war aber, wie aus dem erhellt, was Paulus sagt, ein gewisser Mißbrauch getrieben worden mit diesen an sich heiligen Gaben, weil göttlichen Ursprungs. Wie nämlich Alles, was dem freien Willen des Menschen zur Verfügung gestellt ist, von der Verkehrtheit desselben zu leiden hat, so waren auch diese Gaben von denen welchen sie zu Theil wurden, nicht zur rechten Zeit, am rechten Orte, in der gehörigen Weise und zum bestimmten Zwecke gebraucht worden, was besonders von der „προφητεια" und vom „γλώσσαις λαλεῖν" gilt. Auch hatten sich irrige Ansichten gebildet und waren Zwiste entstanden durch Ueberschätzung der einen und Geringschätzung der andern Gaben; wenigstens läßt sich dieß wohl mit einiger Sicherheit schließen aus der wiederholten Versicherung des Apostels, daß alle Gaben von demselben Geiste ertheilt werden, alle gleichen Zweck haben, in allen dieselbe göttliche Macht wirke. Diesem Uebel abzuhelfen ist der Apostel bemüht, da ihm die Nachricht davon und Anfrage der Korinther über diese Gaben zugekommen war. Ohne aber die Sache selbst näher zu bezeichnen, ohne genau zu sagen, worin jedes Charisma bestand, — da dieß ja Jedermann durch Erfahrung bekannt war, — nennt er

blos die einzelnen Gaben, zeigt die Gleichheit ihres Ursprungs, ihre Stellung und Bedeutung in der Kirche, ihren Werth für den Einzelnen und ihren rechten Gebrauch. Dieser Belehrung des Apostels folgend, werden wir sie im Folgenden näher betrachten.

Uebrigens erkennen wir in einigen der vom Apostel aufgezählten Charismen sogleich jene besondern außerordentlichen Wirkungen des heil. Geistes, die wir oben schon als solche von Christus verheißen und den Aposteln und den übrigen Gläubigen verliehen sahen. *πίστις, χαρίσματα ἰαμάτων, ἐνεργήματα δυνάμεων, προφητεία, διάκρισις πνευμάτων γένη γλωσσῶν, ἑρμηνεία γλωσσῶν* sind in dem Zusammenhange, in dem wir sie sehen werden, Gaben, die den Charakter des Wunderbaren an sich tragen, die der Mensch als blos natürliche Kräfte nie besitzt. Von den andern, nämlich *λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως* und den Vers 28 noch hinzugefügten *κυβερνήσεις* und *ἀντιλήψεις*, die sich immerdar in der Kirche finden müssen, könnte man annehmen, sie seyen, wie in der Kirche fortwährend, so auch am Anfange derselben natürliche Gaben gewesen, aber vom heil. Geiste durchdrungen, übernatürlich befähigt und erhöht für die Zwecke der Kirche, aber doch ohne den Charakter des Außerordentlichen, Wunderbaren. Jedoch die Worte Christi, in denen er seinen Jüngern tiefere Einsicht und Redefertigkeit verheißt, wie wir gesehen; die sichtbare Wirkung, die der heil. Geist auch in der genannten Beziehung in ihnen hervorgebracht, da sie alsbald als begeisterte Verkünder des Evangeliums vor allem Volke auftreten und mit Einsicht und Klarheit die Lehren und Thaten Christi verkündeten, die Aufzählung derselben mit den übrigen offenbar wunderbaren Gaben und die ganz gleiche Behandlung derselben, endlich das Ansehen der Väter und der Erklärer des Apostels dürften wohl zur Annahme berechtigen, daß auch bei ihnen der heil. Geist nicht blos so zu sagen formell bestimmend, sondern auch gebend gewirkt, so daß sie nicht blos übernatürlich befähigt, sondern auch außerordentlich erhöht wurden, den Charakter wunderbarer Gaben erhielten. Hiemit glauben wir das Daseyn, die Wirklichkeit dieser Charismen und die Erscheinung derselben in der ersten Kirche hinreichend nachgewiesen zu haben. Wir gehen nun über das Nöthige von der Ertheilung dieser *χαρίσματα* zu sagen.

§ 3. Ertheilung der Charismen.

Unter diesen Titel fassen wir zusammen die nähere Betrachtung über den Ertheiler oder Ursprung der Charismen, über den

Empfänger oder die Bedingung der Verleihung derselben und über den Akt der Ertheilung.

Aus dem bisher Gesagten ist schon klar, daß nach den Worten der heil. Schrift die sogenannten *χαρίσματα*, Wirkungen des göttlichen Geistes sind, bei und nach dessen Ertheilung sie sich wirksam zeigten. Paulus weiset wiederholt und nachdrücklich darauf hin, daß bei aller äußern Verschiedenheit der Gaben, derselbe Geist sie ertheile, I. Cor. 12, 4. 1), dieselbe göttliche Macht in allen wirke, 12, 6. 2) Jede dieser Gaben die dem Einzelnen gegeben, sey eine Sichtbarwerdung des Geistes (*φανέρωσις τοῦ πνεύματος* 12, 7.) überhaupt jede von und in demselben Geiste verliehen, 12, 8—11. Besonders ist nach V. 11 die Einheit und Dieselbigkeit des Wirkenden (des Geistes) in Allen hervorgehoben. Nachdem nämlich alle Gaben aufgezählt worden, setzt der Apostel hinzu: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.* Der hl. Geist ist demnach, wie Theodoret sagt 3), der Ursprung, die Quelle aller dieser Gaben. Darum wurden auch die welche solche Gaben besaßen, vorzugsweise *πνευματικοὶ* genannt, K. 12, 1—3 weil durch sie und in ihnen der hl. Geist, der sich dem Leibe Christi, der Kirche eingegeben hatte, sichtbar als anwesend und wirksam sich zeigte. Als Beweis aber, daß die äußern Erscheinungen wirklich durch des heil. Geistes Macht gewirkt wurden, nicht durch eine betrügerische, dämonische Macht, sollte dienen das Bekenntniß des Glaubens an Jesus, die Anerkennung Jesu als (des) Herrn; als sicheres Merkmal aber des Gegentheils, nämlich daß der heil. Geist nicht das Wirkende sey, gibt der Apostel an: das Aussprechen des *ἀνάθεμα* über Jesus; dieß zeige, daß eine ungöttliche Macht in ähnlichen Erscheinungen wirke.

Was den Empfänger dieser Gaben betrifft, so ist dieß schlechterdings nur der von den Gläubigen, welchem Gott sie ertheilen will. Bedingung der Ertheilung oder Nichtertheilung ist zunächst nur der freie Wille oder das Wohlgefallen Gottes. Wie er will vertheilt der Geist die Gaben an die Einzelnen, I. Cor. 12, 11.,

---

1) *διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσι τὸ δε αὐτὸ πνεῦμα.*

2) *καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσι, ὁ δὲ αὐτὸς ἐστι θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.* Theod. sagt: *ὡς ὑπὸ τῆς θείας ἐνεργούμενα φύσεως.*

3) *ἔδειξε (ἀπόστολος) πολλὰ μὲν καὶ διάφορα τὰ διδόμενα χαρίσματα, μίαν δὲ τὴν τούτων πηγήν.*

πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται. Sie können nicht verdient, durch kein Tugend-Streben selbstthätig erreicht werden. Sie wurden darum nicht allen Gläubigen zu Theil, sondern nur einigen, und diesen nur solche, die der Geist ihnen ertheilen wollte, zu ertheilen für nützlich fand, (I. Cor. 12, 7., ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον,) nicht solche die sie selbst wünschten und am meisten schätzten, I. Cor. 12 und 14.[4]) Darum wurden sie auch in der Folge vorzugsweise Charismen (gratiae gratis datae) genannt.

Wir haben gesagt, von den Gläubigen (denen, die den Glauben angenommen), ertheile Gott diese Gaben, wem er wolle. Ihre wirkliche Ertheilung ist in so fern auch einiger Maßen vom menschlichen Willen und Streben abhängig, da es bei ihm steht, sich in ein solches Verhältniß zu Gott zu setzen, in welchem nach Christi Verheißung die Ertheilung, wenn es Gott gefällt erfolgt, d. i. den Glauben anzunehmen und hiemit die Unmöglichkeit, dieser Gaben theilhaftig zu werden, zu entfernen. Christus hat nämlich diese Zeichen und Wunder-Macht den Glaubenden versprochen, Mark. 16, 17., σημεῖα δε τοῖς πιστεύσασι ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσι, γλώσσαις λαλήσουσι καιναῖς κτ. λ. Der Glaube also und die ihm folgende Aufnahme in den kirchlichen Organismus durch den heil. Geist, ist die Bedingung, ohne deren Erfüllung Niemand diese Gaben hoffen kann. Daß der Glaube die Grundlage aller pneumatischen Begabung sey, spricht auch der Apostel Paulus aus, Röm. 12, 3. wo er ermahnt, Jeder solle zu seinem Heile benützen die Gabe, die er empfangen nach dem Maaße des Glaubens, Röm. 12, 3. λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι, παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, μὴ ὑπερφρονεῖν, παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν, εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως[5]). — Dasselbe ist ausgesprochen Galat.

---

4) Jedoch ist dieß sicher nicht so zu verstehen, daß ganz und gar nicht die menschliche Eigenthümlichkeit und natürliche Anlage berücksichtigt wurde. Wenigstens läßt sich kaum ein triftiger Grund für die gegentheilige Vermuthung (Dieringer, System der Thaten des Christenthums) finden.

5) μέτρον πίστεως „Glaubensmaaß ist ein Maaß von Gnade, welches der Glaube oder Jemand seinem Glauben gemäß erlangt, und das, weil deren Größe nach der des Glaubens sich richtet, statt „Gnadenmaaß gemäß des Glaubens" geradezu Glaubensmaaß genannt wird." So Theodoret: τὴν

III. 2 und 5.. ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυναμεῖς ἐν ὑμῖν, ἐξ ἐργῶν νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; außer der Annahme des Glaubens kann der Mensch auch noch weiter für die Erlangung der Charismen wirken nach den Worten des Apostels, I. Cor. 12, 31: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ κρείττονα, die ohne diese Annahme keinen Sinn hätten; ebenso Cap. 14, 1: Ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικὰ μᾶλλον δε ἵνα προφητεύητε. Wie und wodurch der Mensch darnach streben kann, zeigt Cap. 14, 12—13 wo Paulus auffordert, der „γλώσσῃ λαλῶν" soll um die Gabe der Auslegung (ἑρμηνεία) bitten [6]). Der Mensch ist daher hier keineswegs als todte Maschine zu denken, sondern es findet sehr wohl, ungeachtet der obigen Behauptung: daß nur Gottes Wille die Bedingung der Ertheilung sey, auch ein Zusammenwirken menschlicher Freiheit und des göttlichen Geistes statt. Das Streben ist ein vom göttlichen Willen abhängiges, mehr in Wunsch und Bitte, als in freiem thätigen, willkührlichem Ergreifen bestehendes.

Der Akt, in dem die Geistesgaben mitgetheilt wurden, ist, wie die Beispiele in der heil. Schrift zeigen, die Ertheilung, die Herabkunft des heil. Geistes über die Gläubigen [7]). So sehen wir die Apostel und Jünger nach der Geistesausgießung am Pfingstfeste mit denselben ausgerüstet und die übrigen Gläubigen nach der Mittheilung des Geistes durch die Handauflegung. Darüber scheinen indeß die Väter nicht ganz einig zu seyn, ob durch die Handauflegung (Firmung) die Charismen mitgetheilt wurden oder durch die

---

χάριν ἐνταῦθα πίστιν ἐκάλεσε· διὰ γὰρ πίστεως ἡ τῆς χάριτος δόσις· καὶ πρὸς τὸ μέτρον τῆς πίστεως χορηγεῖται τὰ χῶρα τῆς χάριτος. Chrysost. nimmt daher πίστις hier für gleichbedeutend mit χάρισμα. Dem Origenes ist πίστις die causa capiendarum gratiarum oder perquam quis gratiam capit.

6) I. Cor. 14, 12—13 ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε. διόπερ ὁ λαλῶν γλώσσῃ. προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ.

7) Damit steht keineswegs in Widerspruch, daß die Jünger Jesu schon während der sichtbaren Gegenwart Jesu auf Erden, also noch vor der Geistesmittheilung, solche Zeichen und Wunder verrichteten. Matth. 10, 1. 8. 20. 41. Mark. 3, 15; 6, 7. 13. Luk. 9, 1—2. Der heil. Geist ist der Stellvertreter Christi auf Erden. Durch ihn ist der Kirche die Macht Christi einwohnend. So lange Jesus selbst die Erde nicht verlassen hatte, ging von ihm jene Macht der Wunderwirkung aus, nach seiner Himmelfahrt geht diese Macht von seinem göttlichen Stellvertreter, dem heiligen Geiste aus.

Taufe, die Aufnahme des Menschen in das Gottesreich. Chrysostomus [8]) und Theodoret [9]) behaupten das Letztere. Sobald Einer getauft ward, sagen sie, wurden die Wirkungen des Geistes in äußern Zeichen sichtbar. — Außer Apg. 10. 44 ff. sprechen alle Stellen der heil. Schrift für die erstere Ansicht. Aber auch selbst an dieser Stelle ist nicht gesagt, daß durch die Taufe die Charismen ertheilt wurden, die sichtbar geworden, sondern ehe sie noch getauft waren, kam der heil. Geist über sie und that sich nach Außen kund, so daß die Taufe eben in Folge dieser erst ertheilt wurde. Dieß war offenbar nur ein außerordentlicher Fall, und wohl nur deßwegen, um allen Zweifel des Apost. Petrus zu beseitigen, ob auch Heiden in die Kirche aufgenommen werden dürften; und um den Heiden selbst die volle Zuversicht zu verschaffen, daß sie ebenso wie die Juden an der erworbenen Erlösung Theil hätten. Andere Stellen, wie Apg. 8, 15—17; 19, 5—6, sprechen sogar offenbar gegen des Chrysostomus und Theodoret Ansicht.

§ 4. Zweck der Charismen in der Kirche.

Wie Paulus die Geistesgaben nach ihrem Ursprunge *χαρίσματα* nennt, so bezeichnet er sie, ihren Zweck andeutend, als *διακόνιαι* [1]), Dienstleistungen, die sich auf den einen und denselben Herrn, Jesus Christus beziehen; insofern nämlich alle diese Gaben zu seinem Dienste, zur Förderung seines Werkes, zur Ausbreitung und Befestigung seiner Kirche dienen sollen. Den Zweck der Verleihung und Verschiedenheit derselben sucht der Apostel dadurch anschaulich zu machen, daß er die Kirche darstellt unter dem Bilde

8) In Rom. XIV. n. 7. In princ. Act. Hom. III. n. 4 in I. Cor. (XII) Hom. XXIX. 1. *εἴ τις ἐβάπτισατο γλώσσαις εὐθεώς ἐλάλει, καὶ οὐ γλώσσαις μὸνον ἀλλὰ πολλοὶ καὶ προεφήτευον, τινές δὲ καὶ ἑτέρας πλείους δυναμεῖς ἐπεδείκνυντο.*

9) Theod. in I. Cor. XII.

1) I. Cor. 12, 5 *διαιρέσεις διακονιῶν εἰσὶ, ὁ δὲ αὐτὸς κύριος.*

Wir folgen in der Erklärung von V. 4—6 dem heil. Chrysostomus wenn er sagt: *Καὶ τί ἐστιν ἐνέργημα, τί δὲ χάρισμα φησὶ, τί δὲ διακονία; ὀνομάτων διαφοραὶ μόνον, ἐπεὶ πράγματα τὰ αὐτά· ὃ γάρ ἐστι χάρισμα, τοῦτο διακονία, τοῦτο καὶ ἐνέργειαν λέγει.* Die Sache ist immer dieselbe, aber sie wird nach ihren verschiedenen Beziehungen bezeichnet; *χάρισμα* in Beziehung auf den Ursprung der Gabe — aus der göttlichen *χάρις*; *διακονία* in Bezug auf den Zweck derselben (Gabe); *ἐνέργημα* in Beziehung auf die in der Gabe wirkende göttliche Macht c. 12, 6.

eines leiblichen Organismus und das Verhältniß des Ganzen zu den Gliedern, der Glieder zu einander und der geringeren derselben zu den höheren, I. Kor. 12, 12—27. Wie nämlich von den Gliedern des Leibes jedes die seiner Stelle und Funktion im Organismus entsprechende Tüchtigkeit haben muß, jedes seine eigene Funktion hat und hiedurch dem Ganzen und den übrigen Gliedern unentbehrlich ist, hingegen auch wiederum nur im Ganzen ein Glied seyn kann und der Dienste der andern bedarf, so auch die Gläubigen als Glieder des Leibes Christi. Jeder muß eine eigene besondere Gabe oder Tüchtigkeit für eine Stelle in diesem Organismus haben, ist außer dem Ganzen Nichts; sondern bedarf desselben und der Dienste der übrigen Glieder. So ist das Verhältniß des kirchlichen Organismus immerfort. In jener ersten Zeit aber bedurfte die Kirche besonderer Gaben und Wirkungen zu ihrem Bestande, ihrer Ausbreitung und Begründung. Durch natürliche Gaben und Tüchtigkeiten allein, — wenn sie auch wie dieß im Verlaufe der Geschichte der einmal fest begründeten Kirche geschieht, durch den heiligen Geist geleitet und übernatürlich befähigt waren für die Zwecke der Kirche, — konnten in erster Zeit der Kirche die Gläubigen die Funktionen, die zum Gedeihen des sich allmählig bildenden Organismus nothwendig waren, nicht verrichten. Die in Rede stehenden außerordentlichen Gaben waren darum nöthig, und Paulus reiht ihre Besitzer ein als verschiedene nothwendige Glieder des Leibes Christi. Die natürlichen Kräfte und Talente, wenn auch in der Weise geleitet vom hl. Geist wie dieß in der Kirche immer geschieht, wären ohne außerordentliche Erhöhung (Hinzuthat), ohne unmittelbare Mitwirkung des hl. Geistes, das Nothwendige zu leisten nicht im Stande gewesen. Jene tiefe Einsicht in das Wesen und den Zusammenhang der Lehren und Thaten des Christenthums, und jene, das ganze Leben der Völker nach dem Geiste des Christenthums allmählig umbildende Weisheit, die die Apostel und Lehrer beurkundeten, konnte nur das Werk des durch sie wirkenden Geistes seyn. Das Uebernatürliche und Göttliche des Christenthums war durch natürliche und menschliche Kräfte nur dann zu erforschen und zu durchschauen, wenn sie vom hl. Geiste influirt waren, wie wir gesagt. Erst nachdem die Grundzüge z. B. des kirchlichen Lehrgebäudes herausgestellt, die ganze kirchliche Verfassung in ihren Grundlinien gezeichnet waren, konnte auf der gewöhnlichen Weise des Stu-

diums und der Erfahrung unter Leitung des Geistes christliche Kenntniß und Weisheit errungen werden. So zeigt sich der Zweck jener *χαρίσματα*, die mehr zur innern Selbstentwicklung des Christenthums und der Kirche dienten.

Der augenfälligste, von den Vätern am meisten hervorgehobene Zweck der außerordentlichen Gaben war aber derselbe, der Christus selbst zu seinen Wunderthaten bestimmte; nämlich die Verkünder der Lehre Jesu sollten dadurch ihre verkündigte Lehre und ihre Sendung als göttlich beglaubigen, um dadurch die noch Ungläubigen zur Annahme des Christenthums zu bewegen, die schon Gläubigen aber im Glauben zu befestigen. Sie sollten seyn, wie Theodoret sagt: „Pfänder des Glaubens" (*ἐχέγγυα τῆς πίστεως*). Aehnlichen Zweck führt Hippolyt [2]) an, Chrysostomus, Augustinus. August. De civit. Dei l. XXII c. 8 Cur, inquiunt, nunc illa miracula, quae praedicatis facta esse, non fiunt? Possem quidem dicere, necessaria prius fuisse quam crederet mundus ad hoc ut crederet mundus. Quisquis adhuc prodigia, ut credat, inquirit, magnum est ipse prodigium, qui, mundo credente, non credit.

Wir können die Nothwendigkeit und den Zweck der Wunder und Wundergaben nicht besser darthun, als wenn wir hier noch anführen, wie Möhler sich (Symbolik S. 343 Sechste Aufl.) hierüber ausspricht:

„Eine gewisse Betrachtungsweise der göttlichen Dinge, welche „einmal in einem Volke oder in einer Masse von Völkern vollkom„menes Leben gewonnen hat, fesselt den Menschen mit so mächtiger „Kraft, daß sich jede wesentliche Veränderung zum Bessern d. h. „der Uebergang von der Lüge zur Wahrheit, ohne höhere, äußere „Dazwischenkunft als unmöglich darstellt. Hätte Christus nicht „Wunderbares gewirkt, wäre die Thätigkeit der Apostel nicht von „Zeichen begleitet gewesen, hätte sich die göttliche Kraft, dergleichen „zu verrichten, nicht auf ihre Schüler vererbt, nie hätte das Evan„gelium das römisch-griechische Heidenthum verdrängt. Der Irrthum „war in die Rechte eingetreten; die nur der Wahrheit zustehen, und der

---

2) *Περὶ χαρισμάτων. . . οὐκ ἐπάναγκες οὖν πάντα πιστὸν δαίμονας ἐκβάλλειν ἢ νεκροὺς ἀνιστᾷν ἢ γλώσσαις λαλεῖν· ἀλλὰ τὸν ἀξιωθέντα χαρίσματος ἐπί τινι αἰτίᾳ χρησίμῃ εἰς σωτηρίαν τῶν ἀπιστῶν δυσωπουμένων πολλάκις οὐ τῇ τῶν λόγων ἀποδείξει ἀλλὰ τῇ τῶν σημείων ἐνεργείᾳ ἀξίων ὄντων σωτηρίας.*

„Mensch, der durch sein ganzes Wesen genöthigt ist, den Cult des „socialen Lebens, in das er versetzt ist, für den treuen Ausdruck, „für das entsprechende Bild der religiösen Wahrheit, wie sie an „sich ist, hinzunehmen, bedurfte außerordentlicher äußerer Beweise „für die neue Ordnung der Dinge, und zwar so lange, bis sich „dieselbe auch in einem großen Gesammtleben befestigt hatte. In „dem Leben des Erlösers selbst treten diese höheren Bezeugungen „am gewaltigsten hervor, und ganz dicht an einander gedrängt, „weil die noch ganz in sich geschlossene Gewalt der alten Welt „eben erst gesprengt werden mußte, und die Erstlinge für das „neue Reich Gottes ihrem Zauberkreise zu entreißen waren. In „demselben Maaße, als der Umfang der Kirche wuchs, und die „Idee der Erlösung und die Kraft des Kreuzes in einem immer „mächtigeren socialen Bilde sich darstellte, nahmen die Wunderer„weise ab, bis sie endlich ihre Aufgabe völlig gelöst, und eine an„dere, sie ersetzende Auctorität zur Anerkennung gebracht hatten. „In dieser Auctorität zeugen sie nun immer hinfort, eben weil die„selbe ihr Erzeugniß ist, und der Kirche das Bewußtseyn einwohnt: „ihr Daseyn aber jenen Wundern zu verdanken und sich ohne die„selben gar nicht begreifen kann; daher auch die Erscheinung, daß „mit der durch die außerordentlichen Thaten Gottes gegründeten „Auctorität immer auch der Glaube an diese Thaten zugleich dahin„schwindet."

Ueber den speziellen Zweck der einzelnen Charismen wird das Nöthige bei der Betrachtung jedes Einzelnen derselben angeführt werden. Von dem besondern Zwecke einer Klasse der Geistesgaben muß aber sogleich Näheres im folgenden Paragraphen gesagt werden.

§ 5. Verhältniß der Charismen zu den Aemtern der Kirche.

Nach dem, was schon im Vorhergehenden von dem Zwecke Einiger der Charismen gesagt worden ist, — derer nämlich, die nicht Wundergaben schlechthin genannt werden, die eine analoge Gabe und Tüchtigkeit in dem Menschen selbst vorfinden als Grundlage, bei denen also auch menschliche Mitthätigkeit zum Erfolge nicht ausgeschloßen war, und die göttliche Macht nicht so geradezu sichtbar und unmittelbar wirkte; — ist das Verhältniß derselben zu den schon in der ersten Anlage der Kirche mit begründeten und gesetzten kirchlichen Aemtern dahin zu bestimmen, daß sie dazu dien-

ten, tüchtig zu machen zur Verwaltung dieser Aemter. Paulus führt sogar statt einiger *χαρίσματα* die betreffenden Aemter selbst an I. Kor. 12, 28—29. Ephes. 4, 11. Dabei ist aber Verwahr einzulegen, die erforderliche Tüchtigkeit, Befähigung zum Amte, mit diesem selbst zu verwechseln. Den Aposteln war die Würde des Apostolates schon lang zuvor übertragen, ehe sie mit jenen dazu nothwendigen Gaben ausgerüstet wurden; hinwiederum aber erhellt aus Apg. 1, 21—26 daß Matthias, ehe ihm noch von den Aposteln die apostolische Würde übertragen wurde, alle zu dieser Würde erforderlichen Gaben schon besaß und eben deßwegen die Wahl auf ihn fiel; also nicht vermöge der Gaben auch schon Apostel war. Ebenso waren die Diakonen dieses nicht schon dadurch, daß sie dazu die erforderliche Tüchtigkeit besaßen, sondern ihr Amt wurde ihnen erst übertragen. Aus I. Kor. 12, 28 u. Ephes. 4, 4. ist demnach keineswegs abzuleiten, daß es im Anfange noch keine bestimmten, ständigen Kirchenämter gab, und die Befähigung wie die Berechtigung zur Ausübung der bezeichneten Funktionen die pneumatische Begabung an sich schon gegeben habe; und daß aus diesen Charismen erst in der Folge der Zeit die besondern Aemter hervorgegangen seyen. Wer ein kirchliches Amt erlangen wollte, oder in einen kirchlichen Wirkungskreis eingesetzt werden sollte, mußte die erforderliche Begabung besitzen [1]) oder sie mit der Uebertragung des Amtes erlangen, wie es z. B. von Timotheus vor seiner Ordination durch Offenbarung des prophetischen Geistes bezeugt war, daß er das nöthige *χάρισμα* erlangen werde. I. Tim. 4, 14. II. Tim. 1, 6. [2])

Die Ansicht derer, die das Gegentheil behaupten, ist ohnehin auch in sofern ganz verkehrt, als sie aus der Erscheinung der verschiedenen Gaben in der Kirche verschiedene Aemter entstehen läßt; als sei man erst durch die Erscheinung mannigfaltiger Charismen auf die Beobachtung und Anerkennung gewisser stehender Bedürf-

---

1) Clem. v. R. ad Cor. c. 42 *Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες (οἱ ἀπόστολοι) καθέστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν δοκιμάσαντες τῷ Πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν· καὶ τοῦτο οὐ καινῶς· ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων. οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή. καταστὴσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.*

2) I. Tim. 4, 14 *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας, μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου.*

nisse des christlichen Gemeinlebens und von da auf die Idee, aus jenen ständige Aemter zu bilden, geleitet worden; statt daß gerade umgekehrt geschlossen werden muß, daß, da allgemeine und ständige Bedürfnisse der Kirche z. B. des Unterrichtes von Anfang an vorhanden waren, diese auch die nöthigen Verwalter erforderten mit der dazu nöthigen Begabung oder Tüchtigkeit; also nicht die Charismen die Aemter erzeugten, sondern die Aemter die Charismen erforderten. Daß die Sache sich so verhalte, spricht auch Paulus aus, wenn er I. Kor. 12, 28 [3]) und Ephes. 4, 2 [4]) die Einrichtung gewisser kirchlichen Aemter auf positive Anordnung Gottes ausdrücklich zurückführt. Die außerordentlichen Gaben führten also weder die Aemter ein, da sie erschienen, noch hoben sie dieselben auf, da sie aufhörten. Daß die anfänglich mehr außerordentliche Berufung und Befähigung in der Folge in eine ordentliche Vokation und mehr auch durch eigne Anstrengung erstrebte Tüchtigkeit übergieng, lag im Entwicklungsgange des Evangeliums in der Kirche, wie schon oben gesagt worden. — Was aber jene Gaben betrifft, die dazu dienten, eigentliche Wunder (*σημεῖα*) zu wirken, so waren diese an kein bestimmtes Amt in der Kirche gebunden. Sie waren, wie schon vorhin gesagt, nur nöthig zur Einführung des Christenthums und zur festern Begründung der Kirche; nicht aber für bestimmte, dem Organismus für seinen Fortbestand nothwendige Funktionen gegeben. War das organische Ganze der Kirche ausgestaltet und begründet, dann hörten sie auf; waren also für kein dauerndes Amt in der Kirche gegeben.

§ 6. Werth und Bedeutung der Charismen für die Besitzer derselben.

Die Charismen sind zunächst nur für das allgemeine Beste der Kirche, zu ihrem Gedeihen, zu ihrer Ausbreitung und Erstarkung gegeben. Für die einzelnen Gläubigen, die sie besitzen, haben sie nur dann einen Werth und Nutzen nach den Worten des Ap. Paulus I. Kor. 13, 1—3 [1]), wenn sie mit der Liebe verbunden

---

3) I. Cor. 12, 28 *καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας κτλ.*

4) Eph. 2, 11 *καὶ αὐτὸς ἔδωκε, τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστὰς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.*

1) *Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγαπὴν δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν, ἢ κύμβαλον ἀλάλαζον. κτλ.*

sind, wenn die Liebe sie bewegt und leitet, ohne die Liebe aber nützen sie Nichts.

Der Apostel führt nicht blos die außerordentlichen Gaben in ihrer höchsten Steigerung an V. 1—2, behauptend, daß sie ohne die Liebe dem Besitzer Nichts nützen, sondern auch die edelsten und schwersten äußern Tugendübungen sind ihm Nichts ohne die Liebe. Ohne die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten hat keine auch äußerlich gute Handlung, selbst die Uebung einer gottgegebenen Gabe, einen Werth; sie ist ein blos äußerliches Werk, wie von einem leblosen Mechanismus hervorgebracht, denn ein Mensch ohne die Liebe ist todt (qui non diligit, manet in morte.) Auf die sittliche Vollkommenheit des Menschen haben daher die Charismen an und für sich keinen Einfluß, den Grad sittlicher Vollkommenheit bedingt allein die Liebe, die aus dem Glauben entspringt und ihn begleitet. Nicht auf die „gratiae gratis datae", sondern nur auf die „gratia gratum faciens", d. i. die Liebe, kommt Alles an. Darum ist es wohl möglich, daß Jemand die Gabe der Wunder besitzt, dessenungeachtet aber das Heil nicht erlangt. So war dem Judas die Gabe der Wunder verliehen, da Jesus die Jünger vor sich hersandte, dennoch ging er zu Gruude, da ihn die Liebe verlassen hatte. Jesus selbst spricht das Verdammungsurtheil über solche aus, die ohne Gottes- und Nächstenliebe waren; obwohl sie darauf sich berufen, daß sie in seinem Namen Teufel ausgetrieben und andere Wunder gewirkt. Zu seinen Jüngern aber, als sie zu ihm kamen und ihm erzählten, welche Wunder sie gewirkt, sprach er: (Luk. 10, 20.) *„μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται, ἀλλὰ χαίρετε ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν γέγραπται ἐν τῷ οὐράνῳ."* Hippolyt fügt zu dieser Stelle hinzu: *Ἐπειδὴ τὸ μὲν αὐτοῦ δυνάμει γίνεται, τὸ δὲ ἡμετέρᾳ εὐνοίᾳ καὶ σπουδῇ, δῆλον ὅτι βοηθουμένοις ὑπ αὐτοῦ· οὐκ ἀναγκὲς οὖν πάντα πιστὸν δαίμονας, ἐκβάλλειν ἢ νεκροὺς ἀνιστᾷν ἢ γλώσσαις λαλεῖν.* Und weiter unten.. *τὸ μὲν γαρ εἶναι εὐσεβῆ ἐκ τοῦ τινος εὐνοίας· τὸ δὲ θαυματοποιεῖν ἐκ τῆς τοῦ ἐνεργοῦντος δυνάμεως· ὧν το μὲν πρῶτον ἡμᾶς αὐτοὺς ὁρᾷ, τὸ δὲ δεύτερον Θεὸν τὸν ἐνεργοῦντα, καὶ τὸ μὲν εἶναι χριστιανὸν ἐφ' ἡμῖν· τὸ δὲ ἀπόστολον, ἤ επίσκοπον, ἢ ἀλλό τι οὐκ ἐφ' ἡμῶν, ἀλλ' ἐπὶ τῷ διδόντι Θεῷ τα χαρίσματα.* Und wieder: *Ἐκεῖνο δὲ προςτίθεμεν τῷ λόγῳ· ὅτι οὔτε πᾶς ὁ προφητεύων ὅσιος, οὔτε πᾶς ὁ δαίμονας ἐλαύνων ἅγιος, καὶ γαρ καὶ Βαλααμ κτλ.*

Die Väter hatten immer diese Ansicht von den Wundergaben. Daß Unwürdige Wunder thaten, sagt z. B. auch Chrysostomus [2]) Augustinus [3]) u. A.

Die Gaben waren den Gläubigen verliehen und zur Verfügung gestellt, und da der menschliche freie Wille wenigstens rücksichtlich ihres Gebrauches, ihrer Anwendung, bestimmend einwirken konnte, so war auch Mißbrauch oder ungeeigneter Gebrauch der Charismen möglich; daran ist eben der Mangel an Liebe Schuld, der verhindert, daß die Besitzer derselben sie dazu anwenden, wozu sie gegeben sind, nämlich zum Nutzen der Kirche, zur gegenseitigen Förderung und Erbauung der Glieder; nur die Liebe führt hiezu, wie sie Paulus I. Kor. 13, 4—7 beschreibt nach ihren verschiedenen Eigenschaften; sie verhindert jenen Gebrauch derselben, den der Apostel an den Korinthiern zu tadeln scheint, nämlich den Gebrauch nur in selbstsüchtiger Absicht, zu bloßer Ostentation, mit Geringschätzung derer, die gar keine Charismen besaßen, oder scheinbar geringere. [4]) Nachdem wir so das Nähere über die Charismen in Betreff ihres Zweckes und Werthes kennen gelernt, wird es uns möglich seyn im Allgemeinen auch über die Dauer derselben Einiges zu bestimmen.

§ 7. Dauer der Charismen.

Ueber die Dauer der Charismen findet sich in der hl. Schrift nichts Bestimmtes ausgesprochen; denn die Stelle I. Kor. 13, 8. ff. [1]) wo die Liebe und die *χαρίσματα* in Bezug ihrer Dauer miteinander verglichen werden, ist von der Dauer der Liebe im

---

2) Tom. III. p. 66 Ed. Ben. *Νυνὶ δὲ καὶ δι᾽ ἀναξίων ἐνεργεῖν ὁ θεὸς εἴωθε.*

3) Op. t. VI. p. 71. . . Ut intelligamus quaedam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt.

4) Aus dem als möglich bezeichneten Mißbrauch der Charismen beweisen zu wollen, daß es gar keine außerordentliche von Gott gegebene Gaben waren, (Eichhorn, Klein, Schulz u. A.) ist eben so ungereimt, als wenn man aus dem Mißbrauche der Sakramente beweisen wollte, daß keine göttliche Macht in ihnen wirke, oder aus dem Mißbrauche, der mit der Offenbarung getrieben wurde und wird, beweisen möchte, daß es gar keine göttliche Offenbarung sey.

1) V. 8 *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει· εἴτε προφητεῖαι, καταργηθήσονται, εἴτε γλῶσσαι παύσονται, εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται.* 9. *ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν. . .*

jenseitigen Leben und vom Aufhören der *χαρίσματα* in demselben die Rede, nicht von ihrem Aufhören im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums.

Daß sie nicht immer in der Kirche fortdauerten, beweiset die Erfahrung, die Geschichte; wie lange sie aber gewährt wurden und wann sie aufhörten, läßt sich im Allgemeinen aus dem Zwecke schließen, den sie erreichen sollten, und ist im Besondern aus den historischen Zeugnissen hierüber nachzuweisen.

Hatten die Charismen ihren Zweck erreicht, den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums fest begründet und die ersten Glaubensverkünder mit der nöthigen Kenntniß und Tüchtigkeit ausgerüstet, dann läßt sich voraussetzen, daß sie aufhörten; denn Gott gewährt keine Wundergabe umsonst, ohne einen bestimmten Zweck erreichen zu wollen, zu einem bloßen Schaustück für Neugierige. Ueber dieses Aufhören, die Zeit desselben im Allgemeinen spricht sich Möhler in der schon citirten Stelle so aus: „In demselben „Maaße, als der Umfang der Kirche wuchs, und die Idee der „Erlösung und der Kraft des Kreuzes in einem immer mächtigeren, „socialen Bilde sich darstellte, nahmen die Wunder-Erweise ab, „bis sie endlich ihre Aufgabe gelöst, und eine andere sie ersetzende „Auctorität zur Anerkennung gebracht hatten.“ [2])

Daß indeß in den ersten Jahrhunderten diese Charismen noch häufig vorkamen, beweisen zahlreiche Zeugnisse der ältesten Väter. So Justin [3]) der Martyrer nennt die *προφητικὰ χαρίσματα* als solche, die zu seiner Zeit noch verliehen wurden. Wie häufig sie in den ersten Jahrhunderten waren, erhellt besonders aus Irenäus V. 6. [4])

Cyrillus von Jerusalem [5]) tadelt die Christen seiner Zeit,

---

2) In ähnlichem Sinne äußert sich Billroth über diese Gaben und ihre Dauer. Kommentar zu den Briefen Pauli an die Korinther. Leipz. 1833 S. 162.

3) Dial. . . *παρὰ γὰρ ἡμῖν καὶ μεχρὶ νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν… καὶ παρ̕ ἡμῖν ἐστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἀρσένας χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας.*

4) Iren. l. II. C. 31 sagt unter Andern: Da die Kirche durch Fasten und Gebet es gefordert, sey dem Todten (mortuo) der Geist zurückgekehrt und der Mensch sey den Gebeten der Heiligen geschenkt. c. 32. Einige treiben Dämonen aus, Andere haben Kenntniß der Zukunft, Visionen und thun prophetische Aussprüche, heilen Kranke durch Handauflegung.

5) Cyr. Jerus. Hom. in Paralyt. 16. *εἰ συμβῇ ποτὲ ὀνείρατα θεάσασθαι, ἢ διὰ χειρῶν βοηθῆσαι ἢ δαιμόνια δι̕ ἐπικλήσεως ἀπέλασαι·*

daß sie nicht, wie Jesus, unerkannt bleiben wollten, wenn sie ein Wunder gewirkt.

Origenes (Cont. Cels. lib. I. 46) sagt: Ohne Wunder und auffallende Erscheinungen (*χωρὶς δυνάμεων καὶ παραδόξων*) hätten die neue Lehre nicht einführen können diejenigen, denen diese Lehre und Einrichtungen hiezu übergeben waren, so daß die Heiden die väterlichen Einrichtungen (*τὰ πάτρια*) verließen und mit der höchsten Todesgefahr ihre Lehren angenommen und ihren Anordnungen sich gefügt. Ja sogar jetzt, sagt er, sind bei den Christen noch Spuren jenes hl. Geistes übrig, der in Gestalt einer Taube erschien; denn sie treiben Teufel aus, heilen Krankheiten und sehen Künftiges vorher. Origenes behauptet von sich, er sei selbst Augenzeuge gewesen, wie Vieles dergleichen geschah. — Cont. Cels. l. I. 6 beschreibt er, wie und wodurch diese Wunder geschehen. Cont. Cels. l. II. 8 wiederholt er, daß er Augenzeuge sey, daß noch zu seiner Zeit Spuren jener Wunder bei den Christen übrig seyen, (ja wie sogar größere geschahen als bei den Juden ehemals). Ebenso l. VII. [6])

Insbesondere wird der Austreibung der Dämonen als besonderer Gabe vielfach erwähnt.

Justin (Apolog. I.) sagt: Man könne sehen wie durch den Namen Jesu Dämonen ausgetrieben werden, die sonst Niemand, kein Beschwörer oder Zauberer, auszutreiben vermochte.

Tertullian (in Apolog. c. 23) fordert die Gegner der Christen auf, einen vom Dämon Besessenen vor das Tribunal zu führen und ihn durch einen Christen befragen zu lassen. Er werde es nicht wagen, sich zu verläugnen, sondern müsse sich als böser Geist bekennen vor dem Christen. Geschehe dieß nicht, so solle man mit jeder Strafe gegen den Christen verfahren. (Aehnlich ad Scap. cp. 2 u. 4). [7])

Aus den Worten des Origenes erhellt übrigens, daß zu seiner Zeit solche Erscheinungen bereits sehr abgenommen und in ih-

---

τοσοῦτον ἀπέχομεν τοῦ κρύψαι τὸ κατόρθωμα ὥστε καὶ μὴ ἐρωτώμενοι καυχόμεθα.

6) Lib. VII. *σημεῖα δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατ' ἀρχὰς μὲν Ἰησοῦ διδασκαλίας, μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ πλείονα ἐδείκνυτο, ὕστερον δὲ ἐλάττονα, πλὴν καὶ νῦν ἔτι ἐστιν ἴχνη αὐτοῦ παρ' ὀλίγοις.*

7) S. Arnob. lib. I. adv. Gentes. Cyprian. ad Demetrian. Ep. II. ad Donatum.

rer Allgemeinheit verschwunden waren; denn er redet nur mehr von Spuren solcher Zeichen des hl. Geistes.

Spätere Väter reden von den Charismen, als von ehemals verliehenen Gaben, was bezeugt, daß sie damals schon aufgehört, z. B. Chrys. Hom. in Act. cp. XIX. 5 — 6. „Wie die, welche „nicht gesehen und (doch) geglaubt, seelig sind, so sind die seelig, „die ohne Zeichen geglaubt haben. Sage mir, hat nicht Christus „die Juden gescholten: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, „so glaubet ihr nicht!" Demnach erleiden wir keinen Schaden, wenn „wir ihnen folgen. Das höchste aller Güter haben wir durch die „Taufe; Nachlassung der Sünden haben wir erlangt, Heiligung, „Theilnahme am hl. Geist, Annahme an Kindesstatt, ewiges Le- „ben. Was wollt ihr mehr? Zeichen? Aber sie haben aufgehört. „Glaube Hoffnung und Liebe hast du, die sind geblieben. Diese „suche, diese sind größer als die Zeichen." — Dasselbe I Hom. Pentecost. *ἐγὼ μὲν οὖν νῦν χρείαν οὐκ ἔχω σημείων· ὅτι καὶ χωρὶς σημείου δόσεως πιστεύειν μεμάθηκα τῷ δεσπότῃ* u. a. a. St. Genau die Zeit des Aufhörens der Charismen (in diesem engern Sinne) zu bestimmen ist nicht möglich.

§ 8. Verschiedene Ansichten über die Charismen.

Nach Allem, was bisher über die Charismen gesagt wurde, versteht man unter denselben Gaben und Tüchtigkeiten der Einzelnen, in denen sich die Kraft und Wirkung des hl. Geistes, der sie beseelte, zum Besten der Kirche offenbarte; mögen diese Tüchtigkeiten als etwas auf unmittelbare Weise vom hl. Geiste Mitgetheiltes erscheinen (eigentliche Wundergaben), oder als Anlagen und Gaben, die im Menschen von Natur aus sind, oder als Tüchtigkeiten, die die Einzelnen sich schon vor der Bekehrung erworben, die aber durch den hl. Geist neu beseelt, geheiligt, gesteigert, kurz so influirt werden, daß sie den Charakter von Wundergaben erhalten.

Diesen Begriff verbinden die Väter mit *χάρισμα* in diesem engern Sinne und nach ihnen auch die spätern Erklärer des neuen Testamentes. In neuerer Zeit aber hat er vielfachen Widerspruch und Modification erfahren. Eichhorn [1]) z. B. behauptet, Paulus rede I. Kor. 12 durchweg nur von natürlichen Gaben und Anlagen, die im Geiste des Christenthums gebraucht wurden, und nur

1) Eichhorn, Allgem. Biblioth. d. bibl. Literat. II. B. p. 758 ff.

solchen gelte Alles im Folgenden Gesagte, so daß z. B. χαρίσματα ἰαμάτων durch medicinische Studien erworbene Tüchtigkeiten in der Heilkunde seyen, auf die das Christenthum insofern einen Einfluß ausübe, als wegen desselben sie mit mehr Sorgfalt geübt und mit Tröstung und christlichem Zuspruch verbunden wurden. Dagegen ist zu sagen, daß, wenn Paulus nur von natürlichen Fertigkeiten spricht, dann vor Allem dargethan werden muß, daß der Apostel von etwas ganz Andern spreche, als von jenen, den ersten Christen versprochenen und gegebenen außerordentlichen Gaben, die ihnen, den Glaubenden, σημεῖα seyn sollten (Mark. 16, 17 ff.); da aber dieß zu beweisen nicht möglich ist, so kann jene Behauptung nur den Sinn haben, daß überhaupt weder von den Aposteln noch von sonst Jemand in der Kirche jemals solche Zeichen und Wunder geschehen seyen, welche Behauptung wir als eine die Wahrheit des in der hl. Schrift Gesagten und das Christenthum überhaupt läugnende nicht weiter zu verfolgen brauchen. Dasselbe gilt von Klein [2]), der Eichhorn nachgesprochen und von And. Billroth [3]) unterscheidet zwischen wunderbaren, und nicht wunderbaren Charismen (λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, κυβερνήσεις etc.). Soll dieß unbedingt gemeint seyn, so kann diese Unterscheidung nicht angenommen werden, denn wunderbar sind alle, nur tritt bei den einen der Charakter des Wunderbaren in auffallenderer Weise hervor. Olshausen [4]) erklärt sich daher mit Recht gegen eine solche Eintheilung von wunderbaren und nicht wunderbaren oder blos natürlichen Gaben, wie Rückert [5]) sie nennt. Von blos natürlichen Gaben, die der Apostel nicht von den übernatürlichen unterschieden haben soll, kann überhaupt gar keine Rede seyn, denn für die Zwecke der Kirche vermag keine blos natürliche Gabe zu wirken (§. 1.) Darum kann auch Olshausens Ansicht nicht die richtige seyn, wenn er zwar behauptet, alle Charismen ohne Ausnahme (auch σοφία und πίστις) seyen wunderbar, durch den Geist gewirkt, nicht durch allmählige Uebung und Treue erlangt, aber dann fortfährt: „In der spätern Kirche (nach dem 3. Jahrhundert)

2) De formula loquendi γλώσσαις λαλεῖν novae sententiae periculum fecit Dr. Klein. Leipz. 1816.

3) Comment. z. d. Brief. Pauli an d. Korinther. Leipz. 1833.

4) Bibl. Commentar über sämmtl. Schriften N. Test. von Herrm. Olshausen. Reutlingen 1836. I. Brief an die Korinther 12 K.

5) Rückert Commentar üb. d. Briefe an die Korinther.

„seyen auch Weisheit, Erkenntniß, Glauben nicht mehr als Charismen vorhanden; sie seyen nur ihrem allgemeinen Begriffe nach „in der Kirche wirksam und offenbaren sich in einzelnen Personen „stärker als in andern; charismatisch aber wirke der hl. Geist seit „der apostolischen Zeit nicht mehr in der Kirche; Alles sey durch „Uebung zu erlangen." Charismatisch wirkt der Geist immerfort in der wahren Kirche, aber nur nicht charismatisch in dem engern Sinne, wie χάρισμα hier genommen werden muß. Soll der hl. Geist die Kirche nicht verlassen haben, sondern in ihr noch wirken, so ist dieß charismatische Wirkung. Nur nicht in der außerordentlichen Weise wirkt er später, wie sie nöthig war am Anfange des Christenthums; er wirkt eben in der durch das Christenthum begründeten Ordnung; er wirkte so zu sagen außerordentlich, um sich die Ordnung zu begründen, in der er wirken wollte. Wenn aber Baur [6]) sich gegen diese Vorstellung Olshausens erklärt als einer solchen, durch welche einerseits um die erste christliche Kirche ein wahrhaft magischer Kreis gezogen werde; andererseits aber aus der spätern Kirche alle Wirksamkeit des heil. Geistes, daher dieser selbst ausgeschlossen werde, und wenn er dagegen Neanders [7]) Bemerkung für richtig erklärt: „So lange es „eine christliche Kirche gibt, muß es auch Charismata geben, weil „die christliche Kirche ein todter Körper ist, ohne die beseelende „Wirkung des durch Christus ihr verliehenen göttlichen Geistes, „und dieser in die menschliche Natur und durch die menschliche „Natur nur wirken kann in der Form menschlicher Eigenthümlich„keit d. i. charismatisch", so ist dieß in Bezug auf die stets dauernde allgemeine Wirksamkeit des hl. Geistes zwar richtig; aber auch hier sind wieder jene außerordentlichen, recht sichtbaren Wirkungen des Geistes in der ersten Kirche und die innerhalb des Kreises des kirchlichen Lebens ordentliche übernatürliche Wirksamkeit desselben confundirt oder vielmehr die erstere ganz übersehen.

Für Schulz's [8]) Behauptung, „daß unter den Gaben des Geistes durchaus nicht schlechthin übernatürliche Wirkungen oder ledig-

---

6) Theolog. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. Jhrg. 1838 III. H.

7) Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und christlichen Lebens. Herausgeg. von Neander I. B. 1823 2. Th. S. 158.

8) Dr. Schulz, Die Geistesgaben der ersten Christen rc. Exeget. Entwicklung. Breslau 1836.

lich von oben kommende Verleihungen, von etwa dem Menschen selbst ganz fremden Gegenständen, zu verstehen seyen; da dasjenige, was dem Wesen des Menschengeistes ganz ferne liegt und seinen Gesetzen widerstreitet, keine Gewalt ihm einzuprägen vermag", gilt dasselbe, was gegen Eichhorn oben gesagt ist. Er stellt sich auf ganz gleiche Stufe mit demselben; so z. B. bezieht auch er χαρίσματα ἰαμάτων auf die verschiedenen Krankheitszustände und Heilmittel oder Heilungsmethoden, die angewendet werden. Wenn Schulz, um seine Annahme von blos natürlichen Anlagen und Talenten, die im Geiste des Christenthums gebraucht werden, zu rechtfertigen also fortfährt: „Wie hätte auch Paulus, „wenn im vorliegenden Falle (I. Kor. 12—14) von absoluten „Gaben der Gottheit die Rede wäre, einige derselben für vorzüg„licher, andere für geringer erklären, wie von einem freien Trach„ten nach jenen vorzugsweise reden können? Wie wäre es möglich „gewesen, daß dergleichen unmittelbare Gnadengeschenke von Oben „zu allerlei Störungen, Verkehrtheiten, Nachtheilen in den aposto„lischen Gemeinden hätten Veranlassung geben können?" so ist dagegen zu bemerken, was schon Oben (§. 6. am Schlusse) gesagt worden ist. Der Gläubige, dem das Charisma verliehen worden, wurde keine Maschine, so daß er gar nicht in Betracht käme, sondern nur der hl. Geist, der die Gabe verliehen. Darum war es wohl möglich, da der menschliche Wille, beim Gebrauche wirksam war, daß auch Störungen u. s. w. vorfielen. Daß von den Geistesgaben die einen geringer seyn konnten, als die andern, ist eben so leicht erklärlich. Die Gaben waren verschieden, weil im Irdischen vorhanden; wenn sie nun, wie der Apostel dieses thut, rücksichtlich ihres Nutzens für die Kirche miteinander verglichen, darnach höher oder geringer genannt werden, so ist dieß keine wesentliche Verschiedenheit; von einer solchen ist nie die Rede. Da überhaupt diese Einwürfe schon alt und abgenützt, so glauben wir sie keiner weitern Berücksichtigung werth achten zu dürfen.

Wir gehen darum nach dieser Betrachtung der Charismen im Allgemeinen darauf über, sie noch im Einzelnen näher zu untersuchen.

Zweiter Abschnitt.

Die Charismen im Einzelnen betrachtet.

§ 1. Eintheilung der Charismen.

Eintheilungen der Charismen wurden von den neuen Erklärern schon verschiedene versucht. Sie alle hier anzuführen und näher zu untersuchen, scheint uns nicht nothwendig und zweckdienlich. Daß die Eintheilung in natürliche oder ordentliche und in übernatürliche oder außerordentliche nicht zulässig ist, haben wir schon gesagt (I. Abschn. §. 8). Sie werden wohl am besten eingetheilt seyn, wenn wir sie nach der Andeutung, die Paulus I. Kor. 12, 28 selbst gibt, unterscheiden in solche, die, wie wir oben gesehen, zu kirchlichen Aemtern befähigten, und in solche, bei denen dieß nicht der Fall ist, die dazu dienen, durch wunderbare Wirkungen die Lehre zu beglaubigen, auf die im Christenthum wirkende göttliche Macht aufmerksam zu machen. Näher betrachtet zeigt sich, daß die Charismen der ersten Art eine ihnen ähnliche und zur Grundlage dienende Naturgabe oder Anlage hatten, die durch das Charisma über den Gang gewöhnlicher natürlicher Entwicklung gesteigert wurden zum Dienste des Evangeliums, und so den Charakter wunderbarer, außerordentlicher Gaben annahmen; daß wir aber bei den andern (der II. Art) die göttliche Macht nicht durch eine solche Naturanlage (nicht augenfällig wenigstens)[1], sondern in unmittelbarer Weise wirken sehen.

Es ergeben sich demnach, nach dieser Eintheilung nach dem Zwecke der Charismen zwei Klassen derselben. Zu der ersten rechnen wir *λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως* und die später noch hinzugefügten *ἀντιλήψεις* und *κυβερνήσεις*. Zu der zweiten, die eigentlichen Wundergaben: *πίστις, χαρίσματα ἰαμάτων, ἐνεργήματα δυνάμεων, διάκρισις πνευμάτων, γένη γλωσσῶν* und *ἑρμηνεία γλωσσῶν*.

Was die „*προφητεία*“ betrifft so hält sie gleichsam die Mitte zwischen beiden. Sie war einerseits nach ihrem Ursprunge eine

---

1) Eine dem menschlichen Wesen ganz fremde Macht ist die keineswegs, welche die Natur nach ihrem Winke bezwingt, wie wir dieß bei den Wundern sehen. Der Mensch hatte ja vor dem Falle die Herrschaft über die Natur. Ist ihm nun diese auch genommen, so mag sich doch in seiner Natur ein Anknüpfungspunkt für solche Macht finden. Die göttliche Gabe wird ihm daher keineswegs als eine ganz fremdartige, seinem Wesen widerstreitende, aufgedrungen.

wirkliche Wundergabe, nach ihrem Zwecke aber auch Befähigung für ein kirchliches Amt. Das Nähere hierüber weiter unten.

§ 2. I. Charismen, die zu Kirchenämtern die Befähigung geben.

Die Kirchenämter fassen in sich das kirchliche Magisterium, Ministerium und Imperium. Für jegliches dieser drei Aemter lassen sich besondere Charismen unterscheiden als Befähigung. Daher

A) Gaben für das kirchliche Magisterium.

I. Λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως.

Die Ansichten der Ausleger über diese beiden Gaben sind sehr verschieden. Chrysostomus (und nach ihm viele And.) sagt nichts Bestimmtes hierüber. Indem er erklären will, was λόγος σοφίας sey, weiset er einfach auf Paulus und Johannes hin, die dieß χάρισμα besaßen. [1]) λόγος γνώσεως aber sey die Gabe, die innere Erkenntniß auch andern mitzutheilen und sie zu lehren. So auch Theodoret [2]) und Joh. Damascenus.

Augustinus bezieht sapientia (σοφία) auf die Anschauung des Ueberirdischen, Ewigen, Göttlichen; und die Fertigkeit, hierüber zu sprechen, ist ihm die Rede der Weisheit (sermo sapientiae). Die scientia aber bezieht er auf die rechte Erkenntniß, den rechten Gebrauch des Irdischen. Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis; quid cui praeponendum sive postponendum sit, non est difficile judicare. Si autem alia est adhibenda discretio, qua dignoscantur haec duo, quae procul dubio distare Apostolus docet, dicens: „Alii datur sermo sapientiae per Spir. S. etc.“ tamen etiam istorum duorum, quae nos

---

1) In I. Cor. XII. 8. *Τί ἐστι λόγος σοφίας; τὸ καὶ αὐτὸν εἶναί τινα καὶ ἄλλους δύνασθαι τοῦτο ποιεῖν.*

2) Theod. *Λόγος σοφίας*: Nicht Wohlredenheit (*εὐγλωττία*) sondern die wahre Lehre (*τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν*) deren Gnade der Apostel selbst empfangen und Joh. Evng., Petrus und Stephanus; denn diese der Wissenschaft ganz unkundige Männer hätten nicht gewagt zu sprechen zum Volke in der Versammlung oder zu schreiben, und was sie sagten und schrieben mit der größten Macht zu erfüllen, wenn sie nicht die wahre Weisheit erlangt hätten vom heil. Geiste.

posuimus evidentissima differentia est, quod alia sit intellectualis cognitio rerum aeternarum, alia rationalis temporalium et huic illam praeponendam esse ambigit nemo.. Daß indessen wirklich eine andere Unterscheidung zwischen beiden zu treffen sey, ist gewiß, denn zu klar bezieht der Apostel beides, sapientia und scientia, auf die gewordene göttliche Offenbarung.

Thomas von Aquin versteht ebenfalls unter sapientia die Kenntniß der göttlichen Dinge, und unter sermo sapientiae; „ut possit persuadere ea, quae ad cognitionem divinorum pertinent“; unter scientia aber die Kenntniß, die die Creaturen betrifft; unter sermo scientiae die Rede, durch welche er verkündet, was ihm durch die nähere Kenntniß der Creaturen von Gott offenbar geworden ist. Dieser scientia wird nämlich das zugetheilt, wodurch der fromme Glaube vertheidigt und befestigt wird. Thom. fügt noch hinzu: sapientia und scientia werden aber gerechnet zu den sieben Gaben des heil. Geistes; sie unter den gratiis gratis datis aufführend, setzt daher der Apostel hinzu „sermo“; also nicht sie selbst, sondern die besondere Gabe Andern zur Ueberzeugung zu bringen quae sunt sapientiae et scientiae. Estius folgt im Ganzen genommen dem heil. Thomas.

Während dieser Erklärung zufolge der Unterschied von *σοφία* und *γνῶσις* mehr in der Art des Empfanges der Kenntnisse zu finden wäre, indem der Gegenstand entweder durch höhere Mittheilung (*σοφία*) oder durch Verstandesthätigkeit (*γνῶσις*) zur Kunde des Redenden gelangte, setzen einige neuere Erklärer diesen Unterschied in die Form des Vortrags. *λόγος σοφίας* ist diesen demnach ein Vortrag in kunstreicher oratorischer oder wissenschaftlicher Form (was *σοφία* den Hellenen sey). *λόγος γνώσεως* aber ein Vortrag, in welchem das Erkannte einfach als Gegenstand des Wissens ohne Schmuck und Kunst vorgetragen werde.[3]) Es ist aber bekannt, daß weder die Apostel auf Zierlichkeit des Vortrags sahen,

---

3) Eichh., Klein in den obengenannten Schriften. Wieseler, Theol. Studien und Krit. von Ullmann und Umbreit. Jhrg. 1838 III. Heft. Baur, ebendas. Selbst Kling, Stud. u. Krit. 1839 II. H. Bibl. theolog. Erörterungen über einige Abschnitte d. Cor. Brf. S. 479 sagt: „der Geist „war es, der die Gläubigen zu Vorträgen befähigte, die durch Zweckmä„ßigkeit der Darstellungsweise, treffende Berücksichtigung der mancherlei „Bedürfnisse der Zuhörer und darin beruhende Beredsamkeit oder Kunst „sich auszeichneten (*λόγος σοφίας*).“ Diesem entsprechend dann auch die Erklärung des *λόγος γνώσεως*.

noch die übrigen Verkündiger des Evangeliums und Lehrer der ersten Kirche. Von solchem Unterschiede kann also wohl keine Rede seyn.

Richtiger geben daher wohl jene der neueren Ausleger diesen Unterschied an, die der Andeutung des heiligen Chrysostomus folgend sagen, daß *σοφία* sich auf die Praxis beziehe, *γνῶσις* auf die Theorie; daß die letztere sey: die Entwicklung der Lehre in ihren theoretischen Bestandtheilen, während *σοφία* sich bezog auf die Anwendung derselben auf besondere Lebensverhältnisse. [4])

Eine nähere Untersuchung der Bedeutung der Worte wird die Richtigkeit dieser letztern Unterscheidung zeigen.

Daß nämlich *λόγος* in seiner ursprünglichen Bedeutung von „Wort," „Rede," „Vortrag" (sermo) zu nehmen sey, ist wohl keinem Zweifel unterworfen; es bedarf daher keiner nähern Untersuchung. Es fragt sich demnach nur, was unter *σοφία* und was unter *γνῶσις* zu verstehen sey?

Σόφος ward bei den Griechen zunächst Jeder genannt, der das Geschäft seines Lebens wohl verstand und übte; daher *σοφία* besonders gebraucht von großer Geschicklichkeit, Uebung in irgend einer Kunst. [5]) Insbesondere aber wurde *σόφος* der genannt, der sein ganzes Leben nach bestimmten, richtigen Maximen und praktischen Lebensregeln einrichtete, und hierin Andere zu belehren wußte, daher die Dichter und Seher (in damaliger Art) vorzugsweise *σόφοι* genannt wurden; überhaupt die im Leben und Staatsgeschäften Erfahrenen, Demiurgen und Gesetzgeber, daher die sogenannten sieben Weisen.

Σοφία war demnach den Griechen praktische Lebensweisheit d. i. die Tüchtigkeit Jemandes, sein Leben so einzurichten, wie es für ihn und seine Umgebung am besten und dem Willen der Götter gemäß war, und unterschied sich hiedurch von der *φρόνησις*, der gewöhnlichen (menschlichen), egoistischen Klugheit. [6])

---

4) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel. Billroth, Olshausen in den oben genannten Commentar. z. I. Kor. XII.

5) Homer. Il. 15, 412. Aristot. Ethic. 6 c. 7. *τὴν δὲ σοφίαν ἐν ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν.* Daher Phidias *σόφος* genannt wurde und Polycletes; durch *σοφία* wurde hier die *ἀρετὴ τέχνης* ausgedrückt.

6) Die *σοφία* wird unterschieden von der *φρόνησις* (Klugheit). Aristoteles deutet den Unterschied zwischen *σόφος* und *φρόνιμος* Ethic. 6 c. 7 so an: Thales, Anaxag. u. A. dieser Art wurden von den Menschen zwar für

Im alten Testament hat *σοφία* (חָכְמָה) meistentheils auch die Bedeutung einer solchen auf das praktische Leben sich beziehenden Tüchtigkeit. *σοφία* ist „jene Auffassung der Welterscheinung, welche „den Zusammenhang des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren festhält, „und dieses zum Ziele von jenem macht" (Haneberg Einleitung in's A. T. Regensb. 1845. S. 265) und sich darnach seine Lebens-Maximen bildet und sein Leben einrichtet.

Σοφία von Gott ausgesagt, bezeichnet nun jene Eigenschaft Gottes, vermöge der er Alles in rechter Weise zu führen und zu leiten und der Erreichung des bestimmteu Zieles immer mehr zu nähern weiß, trotz aller scheinbaren und wirklichen Hindernisse.

Diese Bedeutung der *σοφία* in Bezug auf Gott und die analoge in Beziehung auf die Menschen findet sich auch im neuen Testament. So Röm. 11, 33 *ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ*; wo *σοφία* die Eigenschaft in Gott genannt wird vermöge der er die Erlösung des Menschen anzuordnen wußte trotz aller Hindernisse. Bei den Menschen muß nun *σοφία* eine analoge Eigenschaft seyn, sie muß seyn ein Abbild der göttlichen *σοφία*. Die *σοφία* des Menschen auf die Erlösung und Offenbarung bezogen, ist daher jene Eigenschaft, vermöge der er sein Leben nach den Vorschriften derselben einzurichten und in allen Verhältnissen des Lebens sich so zu benehmen weiß, daß er dem Geiste derselben nicht zuwider handelt; also praktische Tüchtigkeit, das durch die Offenbarung Erkannte im Leben auszuführen. *Λόγος σοφίας* ist demnach ein Vortrag, der diese Weisheit an Andere vermitteln d. i. sie lehren soll, wie sie sich in den verschiedenen Lagen des Lebens dem Geiste des Christenthums gemäß einzurichten und zu benehmen haben. Das Charisma des *λόγος σοφίας* ist die vom heil. Geist selbst verliehene Gabe eines besonders hohen Grades dieser *σοφία* und der Tüchtigkeit, hierüber in rechter Weise zu sprechen.

Zur Ermittlung der Bedeutung von *λόγος γνώσεως* übergehend, bemerken wir zunächst, daß *γινώσκειν* „kennen", „wissen", „verstehen", „einsehen", heiße; *γνῶσις* das Wissen, Erkenntniß, höhere Einsicht.

σόφοι gehalten, aber nicht für *φρόνιμοι*; weil nämlich die Leute sahen, daß sie das ihnen selbst Zuträgliche nicht kennen (*ἀγνοεῖν τὰ συμφέρονθ' ἑαυτοῖς*), und zwar wissen *περιττὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια — ἄχρηστα δέ*; weil sie nicht suchen *τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθά*.

Von Gott ausgesagt ist es jene Eigenschaft vermöge der er Alles weiß (in Bezug auf die Welt); das Wissen Gottes, das Alles umfaßt und Alles in seinem Wesen durchdringt und kennt. Auf die Offenbarung und Erlösung bezogen, ist γνῶσις (Röm. 11, 33) das Wissen Alles dessen, was zur Erlösung und Offenbarung gehörte; die tiefste Einsicht in den Complex der Verhältnisse, durch welchen hindurch (gleichsam) die Erlösung zu Stande zu bringen war.

Die γνῶσις des Menschen in Bezug auf die Erlösung und Offenbarung ist analog der göttlichen γνῶσις, das Wissen Alles dessen, was geoffenbart und wodurch die Erlösung vollbracht wurde (der Lehren und Thaten des Christenthums); dann aber auch die tiefere Einsicht in den tiefern, innern Zusammenhang des Geoffenbarten und der Thaten, durch welche die Erlösung vollbracht wurde und deren consequente Folgen für das Leben, wodurch die γνῶσις zur σοφία sich neigt, d. i. die Tüchtigkeit in der Theorie sich nähert der Tüchtigkeit in der Praxis.

Λόγος γνώσεως war daher ein Vortrag über die Lehren und Thaten des Christenthums; dann auch wohl nähere Erörterung über den innern Zusammenhang der Offenbarung Gottes an die Menschen (überhaupt und ihrer Bedeutung für das Leben). Das Charisma des λόγος γνώσεως bestand demnach darin, daß diese γνῶσις durch den heil. Geist erhöht (das von Christus Gesagte und Vollbrachte ward den Aposteln durch den heil. Geist zum Verständniß gebracht, Joh. 14, 26.) und die Tüchtigkeit verliehen ward, vor dem Volke auftretend in angemessener Weise zu sprechen. Als Beispiel beider Gaben dienen die Reden der Apostel, die Briefe des heil. Paulus, Johannes u. d. Uebr.

Die Nothwendigkeit solch' außerordentlicher Befähigung ist einzusehen, wenn man beachtet, welchen Männern der Auftrag gegeben ward, das Evangelium zu predigen allen Völkern; wie sie ohne wissenschaftliche Bildung, ohne alle Redekunst auftreten mußten vor allem Volke, um die ihnen anvertraute Lehre zu verbreiten; wie sie diese Lehre vor Entstellungen falscher Weisen zu bewahren hatten und in hundert Verhältnissen des Lebens Bescheid geben mußten, wie es in denselben der neuen Lehre gemäß zu halten sey. Hiezu zu befähigen war der Zweck dieser Gaben; sie machten tüchtig, die Stelle eines διδάσκαλος (Lehrers in einer bestimmten Kirche)

oder eines *εὐαγγελιστής*[7]) (Verkündigers des Evangeliums an verschiedenen Orten) zu verwalten. Die Apostel besaßen wie alle übrigen Charismen so auch diese in hohem Grade[8]). Ueber den Unterschied von *προφητεία* das Nähere im Folgenden.

II. *Προφητεία.*

Προφήτης (von *πρόφημι*) nannte man bei den Alten gewöhnlich den, welcher das vom *μάντις* (dem im Enthusiasmus Begriffenen) im bewußtlosen Zustande unzusammenhängend und unverständlich Gesprochene in die gewöhnliche Sprache übersetzte und verkündete, also eine Art Dollmetscher; auch wurde das Wort wohl für den Wahrsager (*μάντις*) selbst gebraucht; überhaupt bezeichnete es den, welcher die Antworten der Götter auf die Anfragen der Menschen verkündigte.

Im Alt. Test. war der *προφήτης* (נָבִיא) ein vom göttlichen Geiste Erleuchteter und Getriebener, dem Gottes Rathschlüsse zur Verkündigung geoffenbaret sind; der das Künftige vorhersagt, der das irre gegangene oder ungehorsame Volk in der Wahrheit unterweiset, es strafend ermahnt und führt.

Die Propheten des neuen Testamentes, deren es am Anfange der Kirche viele gab, waren in Manchem ähnlich denen des A. T. Auch ihnen war (nach den Stellen besonders der Apostelg.) die Zukunft enthüllt; aber während im A. T. diese Voraussicht in die Zukunft bei den meisten und größten Propheten das Vorherrschende war und sich auf die Schicksale des israelitischen Volkes und die Zeit und näheren Umstände des Auftretens des künftigen Erlösers bezog, trat dieser Blick in die Zukunft bei den Propheten des N. T. mehr zurück, die untergeordnete Stelle behauptend. Doch finden wir auch nicht selten dieses Voraussehen der Zukunft, so bei Agabus, bei Paulus selbst u. And. Nach den Aussprüchen der heil. Schrift über den christlichen Propheten läßt sich Folgendes von ihm sagen: der christliche Prophet ertheilt Aufschlüsse über die Zukunft, kennt die göttlichen Mysterien (I. Kor. 13, 2), zieht die Heimlichkeiten des Herzens an's Licht (I. Kor. 14, 24) und spricht zur Erbauung, Belehrung, Ermahnung und Tröstung[9]) der Gemeinde (I. Kor.

7) Theodor. *περιιόντες ἐκήρυττον.* (II. Tim. 4, 5 sagt indeß dieß nicht geradezu von *εὐαγγελιστξής* aus.)

8) Wenn Paulus z. B. von *γνῶσις* und *σοφία* der Korinther überhaupt spricht, so ist da nicht das Charisma „*λόγος γνώσεως*“ gemeint.

9) Apostelgeschichte 15, 32 *Ἰούδας δὲ καὶ Σίλας, καὶ αὐτοὶ προφῆται*

14, 3). Wir haben uns demnach das Bild des christlichen Propheten so zu denken: Er trat vor dem Volke auf und ließ sich in begeisterter und begeisternder Rede vernehmen, gab Belehrung über die heil. Mysterien der vollbrachten Offenbarung und Erlösung, wies hin auf die herrlichen Hoffnungen, welche die Anhänger Jesu für das künftige Leben haben, verkündete, vom Geiste erleuchtet, seinen Zuhörern das künftige Gedeihen und Blühen der gegründeten Kirche, ihre allgemeine Verbreitung und Durchdringung der ganzen Menschheit, und flößte dadurch Muth und Zuversicht für die Gegenwart ein, er wies aber auch hin auf die in der Welt herrschenden Laster, schilderte ihre Schändlichkeit, warnte davor und zeigte die unausbleiblichen Folgen derselben.

Vom gewöhnlichen Lehrer und Verkünder des Evangeliums (*διδάσκαλος* und *εὐαγγελιστής*) unterschied sich der Prophet wohl vorzüglich darin, daß ihm das zu Verkündende, ohne sein absichtliches Streben darnach, vom Geiste eingegeben ward (durch *ἀποκάλυψις*) I. Kor. 14, 29—31., während der *διδάσκαλος*, dem der *λόγος σοφίας* und *γνώσεως* zu Theil geworden, die christliche Lehre vortrug wie er sie durch eigne Verstandesthätigkeit selbstthätig verarbeitet, und ihr Form gegeben hatte. Bei Propheten trat momentane Wirkung des Geistes hervor, bei der *διδασκαλία* fand permanente Gegenwart des Geistes statt. Diesen Unterschied gibt auch Chrysost. an [10]) u. And.

Der Ertheiler dieser Gabe ist, wie bei den übrigen, der heil. Geist. Bedingung und Grundlage ist ebenfalls der Glaube, und zwar bei dieser Gabe, als der vorzüglichsten, in ganz besonderer Weise, Röm. 12, 3., „denn, wenn diese auch Gnadengeschenk ist, „so wird sie doch nicht so geradehin eingegossen, sondern nimmt „Maaß an von Seite der Empfänger und fließt so reichlich ein, „als räumig das Glaubensgefäß ist, welches sie dargeboten antrifft." (Chrysostomus.) Was den Geisteszustand des christlichen Propheten

---

ὄντες, διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ ἐπεστήριξαν.

10) I. Cor. Hom. XXXII. n. 1. *ὁ μὲν γὰρ προφητεύων πάντα ἀπὸ τοῦ πνεύματος ἀποφθέγγεται· ὁ δὲ διδάσκων ἐστὶν ὅπου καὶ ἐξ οἰκείας διανοίας διαλέγεται.* Daher stehe dieser dem Propheten nach . . *ὅ τι τὸ μὲν τὸ ὅλον ἐστι χάρισμα τὸ δὲ καὶ ἀνθρωπινὸς πόνος· καὶ γὰρ οἴκοθεν πολλὰ (ὁ διδάσκων) φθέγγεται συμβαίνοντα μέντοι ταῖς θειαῖς γραφαῖς.*

während der Begeisterung betrifft, so war er vollkommen seiner selbst bewußt, wie die Beispiele zeigen, die in der Apostelgeschichte von der Ertheilung und Anwendung der Gabe der Prophetie vorkommen, und wie die Fordrung andeutet, die der Apostel I. Kor. 14, 29—32 macht, daß nämlich der eine Prophet schweigen solle, wenn dem andern eine Offenbarung zu Theil geworden; die im entgegengesetzten Falle, wenn nämlich der Prophet bewußtlos wäre, keinen Sinn hätte. (V. 32 *καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται*). Auch von den Propheten des alten Testamentes ist bekannt, daß sie nie in jenen bewußtlosen, dem Wahnsinn ähnlichen Zustand geriethen, wie die heidnischen *μάντεις*. Der heil. Chrysostomus gibt den bewußten Zustand als besonderes Merkmal und Unterscheidungszeichen des wahren vom falschen Propheten an. Hom. XXIX. in I. Cor. *Τοῦτο μάντεως ἴδιον το ἐξεστηκέναι, τὸ ἀναγκὴν ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον· ὁ δὲ προφήτης οὐχ ουτως· ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδώς, ἃ φθέγγεται, φησιν ἅπαντα.* Ebenso Epiphan.[11]) und Hieron.[12]) gegen die Montanisten.

Der Zweck der Propheten-Gabe war, wie schon oben angedeutet, der, zu überzeugen, daß die Kraft des hl. Geistes wirklich in der Kirche wirke und ertheilt werde Apg. 19, 6; dann die Kirche zu erbauen I. Kor. 14, 4, die Gläubigen zu trösten und für das Christenthum zu begeistern. Insbesondere war, wie I. Kor. 13, 2 andeutet, der prophetischen Wirksamkeit aufgegeben, die vollkommene Durchdringung und Ergründung des Glaubenswortes[13]). Diesen Zweck hatte die Prophetie zunächst in Bezug auf die schon Gläubigen. Sie hatte aber auch noch eine besondere Aufgabe rücksichtlich der Ungläubigen, wie aus I. Kor. 14, 24—25 erhellt: *ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν· εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων καὶ οὕτω τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτω πεσὼν*

---

11) Haeres. 48 c. 3.

12) Vorrede zu Isai. „Neque vero ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi locuti sunt.

13) Daher auch viele Erklärer zur Prophetie auch die Gabe der Schriftauslegung, besonders der dunklen Stellen der Propheten A. T., rechnen, so Thomas von Aq. — Justin d. Mart. behauptet, diese Gabe der Schrift-Auslegung empfangen zu haben, nennt sie aber nicht *προφητεία*.

ἐπὶ πρόσωπον, προςκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὁ θεὸς ὀντως ἐν ὑμῖν ἐστι. Durch das Eindringliche der Rede, durch die wunderbare Kenntniß des in den Tiefen der menschlichen Seele Verborgenen und durch das Auffallende und Wunderbare der Voraussicht künftiger Ereignisse war dieses Charisma in jener Zeit geeignet, auf die Ungläubigen Eindruck zu machen, ihnen die im Christenthum wirkende göttliche Macht kund zu geben, sie zu bewegen, sich nähere Belehrung zu verschaffen und so zum Glauben zu führen [14]. Den doppelten Zweck, nämlich den jeder der angegebenen zwei Arten der Charismen, vereinigte diese vorzüglichste der Gaben in sich; sie befähigte auf außerordentliche Weise zur Belehrung und zum Glaubensunterrichte (erste Art der Charismen); sie wirkte aber auch überzeugend nach Art der Wunder (zweite Art der Charismen). — Es fragt sich nun noch, ob die Gabe der Prophetie für eine besondere kirchliche Würde befähigte, ob die Prophetie ein besonderes Amt in der Kirche war und der Prophet, wollte er seine Gabe üben, aufhören mußte, ein Laie zu seyn? Eine Bejahung dieser Frage hat Vieles gegen sich. Es scheinen nämlich die Propheten I. Kor. 14 und da, wo sie in der Apostelgeschichte auftreten, ganz auf derselben Stufe zu stehen mit den *γλώσσαις λαλοῦντες*, die offenbar blos Laien waren. Es sind ihrer nämlich nach Kor. 14, 29 viele, da der Apostel sagt, nicht mehr als zwei oder drei sollen in einer und derselben Versammlung sprechen, die Uebrigen aber das Gesprochene beurtheilen; sie Alle könnten einzeln prophezeyen (V. 31). Ferner zeigt sich (Apg. 19, 6) dieses Charisma, wie das des *γλώσσαις λαλ.*, unmittelbar als Zeichen des mitgetheilten hl. Geistes, als *φανέρωσις* desselben ganz so, wie das *γλωσσ. λαλ.*, es heißt nämlich *καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου τὰς χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτούς· ἐλάλουν γε γλώσσαις καὶ προεφήτευον.* Es ist nun nicht wahrscheinlich, daß so viele und zwar gleich durch die allen Christen ertheilte Handauflegung zu einem kirchlichen Amte erhoben worden wären und aufhörten eigentliche Laien zu seyn, da das *προφητεύειν* nur zeugen sollte für die wirkliche Mittheilung des hl. Geistes; und doch hätte jenes der Fall seyn müssen, wenn diese Gabe nicht geübt werden durfte außer dem kirchlichen Amte; sie wurde in den Oben genannten Fällen wirklich

---

14) Theodor. sagt in dieser Beziehung: *ὁρῶντες γὰρ καὶ τὴν τῶν λογισμῶν ἀποκάλυψιν καὶ τὴν τῶν κρύβδην γενομένων φανέρωσιν πλείστην ὄνησιν εἰςεδέχοντο.*

geübt. Wir sehen ferner, daß die Töchter des Diakon Philippus das Charisma der Prophetie haben, ohne ein besonderes kirchliches Amt bekleiden zu können, da die Frauen nach der Vorschrift des Apostels in der Kirche nicht sprechen durften, private geübt die Gabe aber ihren Hauptzweck verfehlte, und es überhaupt ein Widerspruch ist von einem kirchlichen Amte zu sprechen und von einer privaten Ausübung der Tüchtigkeit, die zum öffentlichen Amte gegeben ist. Von den Schülern, die Paulus Apg. 21, 4 zu Tyrus fand und die ihm Verfolgung vorhersagten, wenn er nach Jerusalem gehe, findet sich ebenfalls nicht angedeutet, daß sie mehr als einfache Gläubige waren.

Man könnte dagegen allenfalls annehmen, daß zwei Arten von prophetischen Gaben zu unterscheiden seyen; das Charisma der Prophetie nämlich, insofern es eine eigentliche Wundermacht war, ein Vorherverkünder des Künftigen u. s. w. und das Charisma des *προφητεύειν* insofern es Lehrgabe war, zur Erbauung, Ermahnung rc. der Gläubigen diente, also zu einem Amte befähigte, das wesentlich zum Organismus der Kirche gehörte und immerfort blieb, wenn auch die Befähigung, es zu verwalten, im Laufe der Zeit andern Ursprungs wurde. (Die Prophetie ging nämlich in dieser Beziehung in das einfache Predigtamt über, wie Chrysostomus andeutet, und die Tüchtigkeit dazu wurde nicht mehr als außerordentliche Gabe verliehen, sondern durch eigne Anstrengung unter Mitwirkung des göttlichen Geistes errungen.) In dieser letzten Beziehung hätten denn die mit der Prophetie Begabten, denen die Kirche die Ausübung derselben gestattete oder guthieß (I. Kor. 14, 29) eine besondere Würde in die Kirche inne gehabt; (von solchen Propheten scheint auch der Apostel vorzüglich zu sprechen.) In wie fern aber die Propheten Künftiges vorher sagten u. dgl. wäre die Ausübung dieser Gabe an kein besonderes Amt geknüpft gewesen; gehörte auch nicht wesentlich zur Kirche, hörte ihrem Zwecke nach bald auf, wie das *γλωσσ. λαλεῖν*, erscheint aber im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung der Kirche noch manchmal, aber auch bei Laien. Wie dem auch sei, so viel ist gewiß: immer hat es sich die Kirche ihre Aufgabe seyn lassen, die, welche sich dieser Prophetengabe rühmten zu beaufsichtigen und mittels des ihr verliehenen göttlichen Geistes den Geist zu prüfen, der sich in solchen Propheten kund gab, weil „bei dieser Gabe am meisten Mißbrauch und Täuschung „möglich war, da ein analoger Naturzustand (das somnambulisti-

„sche Hellsehen), obgleich ganz der Natur-Region angehörig und „dem Reiche der Gnade fremd, doch ähnliche Erscheinungen und „Wirkungen hervorbringen kann, wie die höhere göttliche Begeiste„rung, und weil hier der Mensch vorzüglich den Täuschungen und „Lockungen der Eitelkeit und des Hochmuthes ausgesetzt, sich in „Folge solcher verkehrten Gesinnung dämonischen Einflüssen zugäng„lich und zu einem Organ machen kann, aus welchem der Geist „des Irrthums und Truges spricht"[15]).

Ein großartiges Beispiel der Prophetengabe ist die Apocalypsis des Apostels Johannes, in der beide Arten der Prophetie, die wir unterschieden haben, vereinigt sind (wie dieß wohl gewöhnlich gewesen seyn mag).

Das Charisma der Prophetie kam häufig auch noch nach der apostolischen Zeit vor, wie die Zeugnisse der ältesten Väter dieß beweisen. — Vom hl. Polycarp wird gesagt, daß er in prophetischer Art seinen Tod vorausverkündet habe. De martyr. S. Polyc. ep. circ. c. V.[16]).

Cyrillus von Jerusalem[17]) sagt zu seinen Catechumenen, sie könnten auch wohl der prophetischen Gabe theilhaftig werden; was beweist, daß sie in jener Zeit noch vorgekommen.

In späterer Zeit ward die Prophetie nicht mehr ertheilt. Zur Zeit des Chrysostomus z. B. war sie, insofern sie Gabe war, in begeisterter Rede über die christliche Religion zu sprechen vor dem Volke, übergegangen in das gewöhnliche Predigtamt. Daher Chrysostomus von der Vorschrift des Apostels I. Kor. 14, 24, daß nur zwei oder drei Propheten auftreten sollen in einer Versammlung, die in der griechischen Kirche eingeführte Anordnung ableitet, daß regelmäßig zwei oder drei Prediger jedesmal Vorträge an das Volk

---

15) Döllinger, Geschichte der christlichen Kirche. Landshut 1833 I. B. 1. Abth. S. 279.

16) *Καὶ προσευχόμενος ἐν ὀπτασίᾳ γέγονε πρὸ τριῶν ἡμερῶν τοῦ συλληφθῆναι αὐτὸν καὶ εἶδεν προσκεφάλαιον αὐτοῦ ὑπὸ πυρὸς κατακαιόμενον· καὶ στραφεὶς εἶπεν πρὸς τοὺς συνόντας αὐτῷ προφητικῶς „Δεῖ με ζῶντα καυθῆναι"*.

17) Catech. XVII. n. 37. *ἐὰν πιστεύσῃς, οὐ μόνον λαμβάνεις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἀλλὰ ποιεῖς καὶ τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον. Γένοιτο δέ σε ἄξιον εἶναι καὶ προφητικοῦ χαρίσματος· λαμβάνεις γὰρ τοσοῦτον τῆς χάριτος ὅσον χωρεῖς καὶ οὐχ ὅσον ἐγὼ λέγω· ἐγχωρεῖ γὰρ, ἔμε μὲν μικρὰ λέγειν, σὲ δὲ μείζονα λαμβάνειν, ἐπειδὴ πραγματεία πλατεία ἡ πίστις.* Conf. Cat. I. n 5. und Hom. in Paralyt. n. 16.

hielten. Aus der Zeit der Charismen stammt nach ihm auch das Responsorium des Volkes: „Et cum spiritu tuo an" den Propheten, der auftretend das Volk mit „Dominus vobiscum" begrüßte. In I. Cor. XXXVI. 4. [18])

B) Charismen zur Verwaltung einer Stelle des kirchlichen Ministerium's.

Die *ἀντιλήψεις* (*χαρίσματα ἀντιλήψεως*) [19]).

Ἀντίληψις (v. *ἀντιλαμβάνομαι* sich woran halten, fassen — auch mit den Sinnen und Verstande —; sich Jemands annehmen) ist das Angreifen oder Ergreifen, das Sichannehmen um etwas, die Hilfe. — An unserer Stelle I. Kor. 14, 28 ist *ἀντίληψις* wohl in der letzten Bedeutung, als „Hilfe" zu nehmen, wie es auch die Vulgata übersetzt „opitulationes" und wie die Erklärer fast insgesammt annehmen [20]). Unter „*ἀντιλήψεις*" „Hilfeleistungen" mag also dasselbe zu verstehen seyn, was Röm. 12, 7 *διακονία* [21]) ausdrückt und V. 8 *ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι* und *ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι*; also die Gaben für mannigfache Dienstleistungen in der Kirche, welche für die Verwaltung der Gemeinde-Angelegenheiten nöthig waren; wie Kranken-Pflege, Almosen-Verwaltung, überhaupt Unterstützungen jeder Art in den äußerlichen Verhältnissen. Sie begründeten demnach vorzüglich die Befähigung für das Amt der Diakonen in der Kirche; wer dieses übernehmen sollte, mußte dieses *χάρισμα* haben; aber auch Laien durften privatim, wie natürlich, dieses Charisma üben [22]).

---

18) Dasselbe sagt er I. Hom. in Pentec. auch vom Priester überhaupt, weil durch ihn der heil. Geist wirke beim Opfer.

19) Ministerium umfaßt freilich auch noch andere Dienste als die, welche durch die *ἀντιλήψεις* verrichtet wurden.

20) Basilius gebraucht dieß Wort ebenso: *ἐπεβοησάμεθα τὴν ἡμετέραν ἀγαπὴν εἰς ἀντίληψιν ἡμῶν.*

21) *Διακονία* Röm. 12, 7 braucht darum nicht auf den ordo der Diakonen eingeschränkt zu werden, wie auch der Zusammenhang dieß nicht duldet. Das Diakonen-Amt konnten auch die Verwalter höherer kirchlicher Aemter üben, wenn ihnen auch die *χαρίσματα ἀντιλήψεως* zu Theil geworden.

22) Beide Erklärungen, die der ältern Ausleger (Orig., Chrys., Theod.), die das *μεταδιδόναι* und *ἐλεεῖν* Röm. XII. 7 und 8 ganz allgemein von jedem in der Gemeinde verstehen, der von seinem Vermögen reiche Spenden macht und sich der Verlassenen und Kranken annimmt; und die der neuern Erklärer, welche an kirchlich bestellte Vertheiler von Almosen rc. denken (eigentliche Diakonen), lassen sich wohl vereinigen.

Daß zu solchen Dienstleistungen Charismen nöthig waren (wie ἀντιλήψεις die Charismen und den Dienst durch dieselben zugleich ausdrückt), wird minder auffallend seyn, wenn man bedenkt, daß nicht jedem Menschen die Naturgabe geworden ist sich mit solchem Dienste, wie der der Armen und Kranken ist, zu befassen. Daß aber bei denen, welche natürliche Anlage besassen, noch eine außerordentliche Steigerung (Hinzuthat gewissermassen) statt fand und statt finden mußte, erklärt sich aus dem Zustand der damaligen Menschheit. Im Heidenthum waren diese Dienste nichts weniger als geübt; sollte nun bei denen, welche Christen wurden, auf einmal eine solche Umwandlung statt finden, daß sie zu den höchsten Opfern und Aufopferungen bereit waren, so war dieß wohl nicht möglich ohne besondern göttlichen Beistand und Gnadengeschenk. Der neue, über die Menschheit gekommene, d. i. der christliche Geist, offenbarte sich gerade auch hierin ganz besonders und in auffallender Weise. — Ueber die Dauer dieser Charismen (in der Weise, wie in der Zeit der Apostel) läßt sich Nichts Näheres bestimmen. Durch alle Zeiten der kirchlichen Entwicklung hindurch hat (aber) der Geist, der die Kirche leitet und beseelend durchdringt, nachdem die Menschheit mit allen ihren natürlichen Anlagen und Kräften in die Kirche eingegangen war, auch die diesen Charismen entsprechenden ergriffen und geleitet, so daß sie sich in mannigfacher Weise, in Duldung und Selbstaufopferung und Sorge für die unglückliche und leidende Menschheit, manifestirten und manifestiren.

C) Charismen zur Verwaltung des kirchlichen Imperium's.

Die „κυβερνήσεις“ (χαρίσματα κυβερνήσεως).

Die κυβερνήσεις (κυβερνᾶν steuern, regieren) sind die Gaben zur Kirchenregierung. Die Befähigung zur Verwaltung und Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten, sowohl zur Leitung der kirchlichen Zusammenkünfte, als auch zur Ordnung der übrigen, den Gemeindeverband betreffenden Einrichtungen (προϊστάμενος Röm. 12, 8. ποιμήν Ephs. 4, 11). Hiezu war wohl ein besonders χάρισμα nöthig in jener Zeit des ersten Entstehens und Ausbildens des kirchlichen Organismus. Daß das kirchliche Regimen dem Geiste des Christenthums gemäß geführt werde, daß die ganze kirchliche Einrichtung nach Innen und Außen der gesetzten Grundlage angemessen weiter gebildet und allmählig herausgestellt werde,

war wohl bei dem göttlichen Werke des Christenthums menschlichen Kräften, nach menschlichen Planen und Ansichten nicht möglich. —

§ 3. Charismen zur Beglaubigung der Lehre durch Wunder.

Die Unmittelbarkeit des Göttlichen waltet bei diesen Charismen vor; sie bringen alle wunderbare äußerliche Wirkungen (σημεῖα) hervor, mag dieß Wunder nun sichtbar seyn in Werken oder im Worte. Daher

A) Charismen zu wunderbaren äußern Werken.

I. Das Charisma der „πίστις".

Daß unter πίστις nicht die Tugend des Glaubens zu verstehen sei, welche jeden Menschen in gleicher Weise zum Heile nöthig ist, und welche die Grundlage des ganzen christlichen Lebens und die Bedingung aller pneumatischen Begabung bildet, ist gewiß. Das χάρισμα der πίστις ist daher jener nur Einzelnen verliehene Glaube, von dem Christus sagt, daß er nur wie ein Senfkorn zu seyn brauche, um Berge zu versetzen, dem auch der Apost. I. Kor. 13, 2 die Macht, Berge zu versetzen, zuschreibt, d. i. durch den er, wenn er ihn im höchsten Grade besäße, die außerordentlichsten Wunder wirken könnte. Dieses Charisma ist das besondere, von Gott gegebene Vertrauen auf Gott, auf die göttliche Macht, um dessentwillen die Kraft Gottes sich mit der menschlichen Willenskraft vereint und sie so außerordentlich steigert, daß sie wunderbare, menschliche Kraft übersteigende Wirkungen hervorzubringen im Stande ist, oder vielmehr des hl. Geistes Gotteskraft durch ihn. — Es fragt sich, wie sich das χάρισμα der πίστις von den χαρίσματα ἰαμάτων und ἐνεργήματα δυνάμεων unterscheidet, da doch den Worten des Apostels zufolge ein Unterschied statt finden zu müssen scheint, die Wunderkraft der πίστις aber keine andern wunderbaren Erscheinungen hervorrufen kann, als die eben auch die χαρίσματα ἰαμάτων und ἐνεργήματα δυνάμεων wirken. Einige nehmen daher πίστις als das Allgemeine, — die Quelle — der χαρ. ἰαμάτων und ἐνεργ. δυνάμεων, die die speziellen Erscheinungen der einen Gabe (πίστις) sind. So Olshausen, Billroth, Schulz, Rückert 2c. Freilich will weder das „δὲ", I. Kor. 12 9 u. 10, das bei jedem steht, dieß erlauben, wie

Rückert bemerkt, noch die übrige, völlige Gleichstellung mit den andern Charismen. Aber es läßt sich kein anderer Ausweg finden, man müßte nur *πίστις* als ein *χάρισμα* zum Wirken besonderer, uns nicht mehr bekannter Wunder nehmen; was sich noch weniger denken läßt.

II. *Χαρίσματα ἰαμάτων.*

Unter diesen Charismen sind die in jener Zeit sehr häufig vorkommenden besondern Gaben zu verstehen, wunderbare, plötzliche Heilungen von Kranken und Leidenden zu bewirken. In der Apostelgeschichte finden sich viele Beispiele solcher Heilungen, die durch die Anrufung des Namens Jesu geschehen, durch Gebet und Händeauflegen (selbst durch den Schatten und das Schweißtuch der Apostel) (I. Abschn. §. 2). Sie besonders dienten dazu, dem Evangelium Aufmerksamkeit, Achtung und Eingang bei den Völkern zu verschaffen, als die auffallendsten, am leichtesten erkennbaren Beweise übernatürlicher, göttlicher Macht, die mit den Verkündern des Evangeliums war. Sie dauerten lange in der Kirche noch fort, als die übrigen *χαρίσματα* großentheis schon verschwunden waren, und kamen und kommen auch in der spätern Kirche noch vor. Die Väter reden häufig von diesen Gaben, z. B. Origenes Cont. Cels. weiset die Beschuldigung des Celsus zurück — daß diese Wunderheilung durch allerlei Zauberkräte gewirkt werden — indem er beschreibt, wie sie durch einfaches Anrufen des Namens Jesu und Gebet vollbracht worden.

III. *Ἐνεργήματα δυνάμεων.*

Unter diesen verstanden die Griechen, Chrysost., Joh. Damasc. u. A. besonders die Macht zu strafen durch unmittelbar wirkende göttliche Macht, wie dieß durch Petrus den Ananias und der Sapphira, und dem Elymas geschah. Die Lateiner aber, Thom. v. Aq. u. A., z. B. Estius, verstehen darunter die sogenannten miracula majora, z. B. Todte erwecken, Blinde sehend machen, Teufel austreiben u. dgl., die nur durch Macht, virtus *κατ' ἐξοχήν*, in keiner Weise aber durch menschliche Kräfte gewirkt werden können; während sich doch für die Wirkungen der *χαρ. ἰαμάτων* analoge, durch menschliche Kunst hervorgebrachte Wirkungen finden — [1]).

---

1) Neuere verstehen darunter „gewaltige, staunenerregende Einwirkungen auf Andere."

Was die Griechen und was die Lateiner darunter verstehen, läßt sich schon wohl in eine Vorstellung vereinen. Einen Todten zu erwecken durch das Wort u. dgl. und einen Gesunden tödten durch ein Wort, kann in gleicher Weise als miraculum majus gelten.

B) Charismen zu wunderbaren Wirkungen im Worte.

I. Die προφητεία.

Daß und wie die προφητεία hieher gehört, insofern sie nämlich Voraussicht künftiger Ereignisse, besondere Revelation Gottes ist — ist schon oben gesagt worden.

II. Διάκρισις πνευμάτων.

Διάκρισις πνευμάτων Unterscheidung, Beurtheilung der Geister war jenes Charisma durch welches die Befähigung gegeben wurde, zu unterscheiden, ob Jemand rede und handle vom Geiste Gottes beseelt oder nicht. Insbesondere diente es dazu, zu unterscheiden, wer wahrer Prophet sey und vom Geiste Gottes Eingegebenes rede, oder nur Menschliches vorbringe oder untermische. Es gab nämlich in jener Zeit Viele, die sich betrügerisch für Gott-Erleuchtete und Begeisterte ausgaben und die Leute täuschten und verführten (*μάντεις* — Goëten). Darauf bezieht sich die Mahnung des Apost. I. Thes. 5, 21. *προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε.* Und I. Joh. 4, 1 *Ἀγαπητοὶ μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν. ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.* Die Gabe war eine wunderbare, eine Art Kardiognosie in Bezug auf die Sprechenden, Beurtheilten und zeugte von übernatürlicher Erleuchtung in Bezug auf Beurtheilung und Ausscheidung des Gesprochenen. Eine Spur und Nachklang von der Ausübung solcher wunderbaren Tüchtigkeit findet sich noch jetzt bei der Weihe der Priester.

III. Das Charisma des γλώσσαις λαλεῖν und der ἑρμηνεία.

Was unter diesen zu verstehen sey, soll im folgenden, ausführlichen Abschnitte untersucht werden.

Dritter Abschnitt.

Das Charisma des „γλώσσαις λαλεῖν“ und der „ἑρμηνεία γλωσσῶν“.

§ 1. Grundlage für die Untersuchung über das „γλώσσαις λαλεῖν“ und „ἑρμηνεία“.

Die meisten und größten Schwierigkeiten machte von jeher den Erklärern das Charisma, das unter der Bezeichnung γένη γλώσσων I. Kor. 12, 10 mit den übrigen vom Apostel Paulus aufgezählt wird, und über das er sich unter der Formel „γλώσσαις λαλεῖν“ Kor. 14. weitläufiger ausspricht. Die Erklärung ist deßwegen so schwierig, weil die Wort- und Sacherklärung hier zusammenfällt; denn mit den bloßen Worten „γένη γλώσσων“ „ἑρμηνεία γλ.“ ist noch nichts Bestimmtes gesagt wegen der Vieldeutigkeit von γλῶσσαι; während man doch bei den übrigen Charismen z. B. χαρίσματα ἰαμάτων eine vorläufige Worterklärung geben kann, daß es nämlich Heilungen von Krankheiten gewesen seyen, ohne daß eine gleichzeitige Sacherklärung — wie solche Heilungen geschehen, worin sie bestanden, — nöthig wäre. Dazu kommen noch viele andere Schwierigkeiten, die sich im Verlaufe der Untersuchung zeigen werden.

Ehe wir an die nähere Untersuchung selbst gehen, möchten wir bestimmte Anhaltspunkte, gewisse Grundgesetze für dieselbe festsetzen, und glauben sie in folgenden zwei Bestimmungen gefunden zu haben.

1) Da das Charisma „γένη γλωσσῶν“ unter den übrigen aufgeführt wird ohne nähere eigenthümliche Bestimmung, so muß All' das, was von den Charismen überhaupt gesagt worden (s. erst. Abschnitt u. Kor. 12), auch von diesem gelten. Das γλώσσαις λαλεῖν ist demnach eine φανέρωσις des ertheilten heil. Geistes, wie die übrigen Charismen, eine außerordentliche Gabe des Geistes, gegeben, um die damit ausgestatteten Gläubigen fähig zu machen, gewisse (äußerliche), damals in der Kirche nothwendige Funktionen in der sichtbaren Kirche zu verrichten. Ertheilung und Zweck, kurz Alles, was von den Charismen im Allgemeinen gesagt worden ist, gilt auch von diesem. Jede Erklärung von γλώσσαις λαλ., die dem Begriffe der Charismen (im Allgemeinen) widerspricht, ist daher von vorneherein abzuweisen.

2. Alle die verschiedenen Stellen der heil. Schrift, in denen von einem *γλώσσαις λαλ.* als Wirkung des heil. Geistes die Rede ist, bezeichnen wesentlich ein und dieselbe Erscheinung und Sache. Neben den verschiedenen Formeln nämlich, durch welche das Charisma der „*γένη γλωσσῶν*" I. Kor. 12—14 ausgedrückt ist, wie K. 14 *γλώσσαις λαλεῖν, γλώσσῃ λαλεῖν* (nicht aber *διὰ τῆς γλώσσης λαλ.*) *προςεύχεσθαι γλώσσῃ, λαλεῖν ἐν γλώσσῃ, ἐν ἑτερογλώσσοις λαλεῖν*, finden sich zur Bezeichnung der Wirkung des ertheilten heil. Geistes ganz ähnliche Ausdrücke Apg. 10, 44—47; 11, 15—17 und 19, 6 *γλώσσαις λαλεῖν*, Apg. 2 aber *ἑτέραις γλώσσαις λαλ.* (und Mark. 16, 17 *καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν*). Die Gründe für die bis in die neuere Zeit allgemein geltende und auch in dieser nur von Wenigen [1]) widersprochene Annahme, daß an allen diesen Stellen die Sache und Erscheinung, von der die Rede ist, identisch sey, sind folgende:

a) Schon die Aehnlichkeit, ja großentheils Gleichheit der Formeln in allen diesen Stellen weiset darauf hin, daß von derselben Sache gesprochen werde, und beweiset dieß sogar, wenn nicht sehr wichtige Gründe da sind, die zur Annahme des Gegentheils nöthigen; solche lassen sich hier keineswegs finden, vielmehr ist durch die andern noch folgenden Gründe die Richtigkeit dieser Voraussetzung erwiesen.

b) An all' den genannten Stellen ist die wirkende Ursache der äußern Erscheinung, die durch jene Formeln bezeichnet ward, dieselbe. Der Apostel Paulus stellt das „*γλώσσαις λαλεῖν*" wie alle andern Charismen dar als Wirkung und Gabe des heiligen Geistes. Ganz als dasselbe erscheint das *γλώσσαις λαλεῖν* auch Apg. 19, 6 [2]). Der Apostel Paulus legt den Johannes-Jüngern die Hände auf, und sie empfangen den heil. Geist. Der heil. Geist kam über sie, sie redeten in Sprachen — *γλώσσαις ἐλάλουν* — und prophezeiten. Ebenso wird, Apg. 10, 44—47 [3]) das *γλώσσαις λαλεῖν* als Wirkung des über Cornelius und die Seinigen herab-

---

1) Nur von Bardili, Eichhorn, Klein und dem Verfasser eines Artikels hierüber in der Tüb. Quartalschrift 1832.

2) *Καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου τὰς χεῖρας, ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ᾽ αὐτούς· ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ προεφήτευον.*

3) *Ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον· καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ .. ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν Θεόν.*

gekommenen heil. Geistes bezeichnet. Diese Stelle führt uns auf Apg. 2. Der Apostel Petrus selbst, der Augenzeuge des Pfingstereignisses, versichert, daß die Herabkunft des heil. Geistes auf Cornelius und mithin auch die damit verbundenen Erscheinungen — denn aus diesen selbst schloß er eben auf die Identität der Geistesmittheilung — ganz dieselben seyen, wie am Pfingstfeste, Apg. 11, 15[4]). Diese Versicherung wiederholt er Apg. 15, 8 ff., indem er auf dasselbe Ereigniß hinweisend sagt: *καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ὑμῖν· καὶ οὐδὲν διέκρινε μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν* . . Demnach muß das *γλώσσαις λαλεῖν*, I. Kor. 14 und Apg. 10 und 19 dieselbe Aeußerung des verliehenen heil. Geistes bezeichnen, wie das *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν*, Apg. 2, 4.

c) Daß wirklich Paulus von einer gleichen Erscheinung spreche, wie sie am Pfingstfeste statt fand, beweist auch noch der wörtlich gleiche Ausdruck für die Erscheinung, der er denselben Zweck zuschreibt, den sie offenbar Apg. 2 hatte. Für *ἑτέραις γλώσσ.* sagt nämlich der Apostel *ἐν ἑτερογλώσσοις λαλεῖν*, und dieses soll ein *σημεῖον* seyn für die Ungläubigen, das es auch Apg. 2 war.

d) Auch derselbe Eindruck, den die äußern Erscheinungen dieser Thätigkeit machten auf Uebelwollende und Unwissende, zeuget für die Identität derselben. Während nämlich Apg. 2[5]) Einige der Anwesenden die Apostel für Trunkene halten dieses „*ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν*“ wegen, behauptet auch Paulus[6]), daß die *γλώσσαις λαλοῦντες* ohne *ἑρμηνεία* von Ungläubigen oder Idioten für Wahnsinnige gehalten werden konnten.

Ebenso bezieht sich die Formel *καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν* auf dieselbe Gabe zu Sprechen. Nebst der großen Aehnlichkeit der Form mit den andern obenerwähnten Formeln beweiset dieß auch hier der innere Zusammenhang und die Beziehung dieser Stelle auf die andern. Jesus verheißt denen, die an ihn glauben, Zeichen und Wundermacht. Joh. 14, 12 und besonders Mark. 16, 17, wo die

4) *Ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς· ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ.*

5) Act. II. 13 *ἕτεροι δὲ χλευάζοντες ἔλεγον ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν.*

6) I. Cor. 14, 23 *ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες γλώσσαις λαλῶσιν, εἰς έλθωσι δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσι, ὅτι μαίνεσθε;*

Zeichen, die die Glaubenden thun würden, namentlich aufgezählt sind, und unter ihnen auch das *γλώσσαις λαλεῖν καιναῖς.*

Diese versprochene Macht der Zeichen und Wunder, die sie seit der Auffahrt des Herrn nicht besassen und übten, ward ihnen am Pfingstfeste zu Theil und zeigte sich alsbald; und zwar erschien gerade das *γλώσσαις καιναῖς (ἑτέραις) λαλεῖν* zuerst. Beide Stellen stehen also offenbar in gegenseitiger Beziehung, und dieselbe Gabe, die wir in der einen verheißen finden, sehen wir in der andern wirklich ertheilt.

In derselben Weise ist klar, daß das *„σημεῖον"* des *„γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν"* ein und dasselbe sey mit dem *χάρισμα* der *γένη γλωσσῶν*, I. Kor. 12. In beiden Stellen tritt das *γλώσσαις λαλ.* ganz in derselben Umgebung auf, wird unter denselben wunderbaren außerordentlichen Zeichen und Gaben, die den Gläubigen zu Theil würden, aufgeführt.

Es ist demnach anzunehmen, daß alle die obigen Formeln eine und dieselbe Erscheinung ein und derselben Gabe des heiligen Geistes bezeichnen, daß darum alle auf die gleiche Weise und mit Bezug auf einander zu erklären sind, und nur die Erklärung als die richtige anzuerkennen ist, die auf alle Formeln paßt und dem Zusammenhange jeder Stelle angemessen ist. Welche Schwierigkeiten daher auch die Sache darbietet, die richtige Vorstellung von dieser Erscheinung wird nur dann gewonnen seyn, wenn alle die Merkmale, die ihr beigelegt, in allen Aussagen, die von ihr an den verschiedenen Stellen geschehen, sich in ein einheitliches, zusammenstimmendes Gesammtbild vereinigt haben.

§ 2. Verschiedene Ansichten über das „*γλώσσαις λαλεῖν*" und Würdigung derselben.

Die Schwierigkeit der Erklärung des *γλ. λαλ.* hat viele Versuche und sehr verschiedene Resultate und Meinungen, von denen jede sich als die richtige geltend machen will, hervorgerufen. Wir wollen sie zuerst der Hauptsache nach alle näher untersuchen und uns dann für eine derselben, die uns die richtige scheint, entscheiden und sie in eigener Weise noch mehr zu begründen suchen. Der großen Anzahl der von einander ganz abweichenden oder verschieden modificirten Meinungen wegen theilen wir sie zur leichtern Uebersicht in drei Klassen, je nachdem *„γλῶσσα"* in der Bedeutung „Zunge", „Glosse", oder „Sprache" genommen ist.

I.

Erklärungen, die γλῶσσα in der Bedeutung „Zunge", Organ der Sprache, nehmen.

A.

In dieser Bedeutung wurde γλῶσσα in den Formeln γλώσσαις λαλ. und γλώσσῃ λαλ. (I. Kor. 14) genommen von Bardili [1]), Eichhorn [2]), Klein [3]) u. A.

Unter γλωσσ. λαλ. verstehen diese hienach: ein Reden, blos mit der Zunge, ein Lallen, Stammeln, indem Jemand blos durch die Bewegung der Zunge allerlei unartikulirte und unverständliche Töne hervorbringt. — Diese Erklärung die sich hauptsächlich auf die Formel γλώσσῃ λαλεῖν stützt, ist zuverläßig unrichtig. Da Bardili und Eichhorn selbst sie nur auf I. Kor. 14 angewendet wissen wollen, wir aber Oben gesehen haben, daß nur jene Vorstellung die richtige ist, die allen Stellen des neuen Testamentes, in denen von γλωσσ. λαλ. die Rede ist, entspricht, so brauchen wir sie wohl nicht lange im Einzelnen als falsch nachzuweisen. Das γλωσσ. λαλ. nach dieser Vorstellung wäre durchaus nicht mit dem Begriffe eines χάρισμα zu vereinigen. Wie hätte ein solches Lallen und Stammeln ein Geschenk des hl. Geistes, eine Wundergabe und als Ausdruck von Gedanken und Empfindungen ein erbauliches Zeichen religiöser Begeisterung seyn können? Wie konnte dieses Lallen ein Zeichen seyn für die Ungläubigen (I. Kor. 14, 22)? Wie konnte eine solche Fertigkeit im Hervorstoßen unartikulirter Töne den Dank des Apostels verdienen (I. Kor. 14, 18)? Wie könnte γλώσσαις λαλ. gesagt werden, wenn nur von Einem die Rede ist, der nur Eine Zunge hat (14, 5)? Wir halten uns bei dieser Ansicht nicht länger auf, und übergehen eine nähere Darlegung der Gründe gegen dieselbe um so mehr, da dieß schon öfter geschah in ausführlicher Weise z. B. von Bleck [4]) und überhaupt dieselbe schon für gänzlich verschollen und unbrauchbar gilt. Wir wenden uns daher zu

---

1) Significatus primitivus vocis προφήτης ex Platone erutus cum novo tentamine interpretandi I. Cor. XIV. Gott. 1786.

2) J. G. Eichhorn, Allgem. Biblioth. der bibl. und morgenl. Lit. Th. 1 S. 91 — 108, S. 775 — 781 und Th. 2 S. 755 — 859. Ueber die Geistesgaben der ersten Christen I. Cor. XII—XIV. Th. 3 S. 322—330.

3) De loquendi formula γλώσσαις λαλ. .. novae sententiae periculum fecit Klein Jenae 1816.

4) Theolog. Stud. und Kritk. von Ullmann und Umbreit. Jhrg. 1829 I. H.

einer andern Vorstellung von γλωσσ. λαλ., die ebenfalls gegründet ist auf γλῶσσα in der Bedeutung „Zunge", aber „Geisteszunge", Organ des Geistes.

B.

Γλῶσσα in der Bedeutung „Zunge", aber „Geistes-Zunge", wurde genommen von Baur [5]), Steudel [6]), Neander [7]).

Nach Baur soll das γλωσσ. λαλ. hienach seyn im Allgemeinen begeistertes Reden, jeder Vertrag, in welchem sich der eigenthümliche Geist, der in den Christen zum Bewußtseyn gekommen ist, auf eine auffallende Weise ausspricht (S. 118). Baur's nähere Erklärung hierüber ist nämlich diese: „Ist in dem Menschen „eine so große geistige Veränderung vorgegangen, daß ihm gleich„sam ein neuer Geist mitgetheilt worden ist, so wird er sich auch „gleichsam in einer neuen Sprache mit einer neuen Zunge aus„sprechen. Wie der Geist nur durch die Sprache sich äußern kann, „das Organ der Sprache aber die Zunge ist, so muß auch der „höhere Geist, der über den Menschen kommt, in ihm zum Be„wußtseyn erwacht, um sich auf angemessene Weise, die seiner wür„dig, aussprechen zu können, gleichsam eine neue Zunge, ein voll„kommener organisirtes Sprachwerkzeug bilden. Daher bezeichnete „man nun die geistige Veränderung, die mit den Jüngern seit die„ser Zeit vorgegangen war, den Zustand, in welchem sich in ihnen „ein neuer, höherer Geist, der das eigentlich Christliche zum Be„wußtseyn bringende hl. Geist, aussprach, durch die, die ganze „Erscheinung in ihrem höchsten Moment auffassende Formel „ἑτέραις „γλώσσαις λαλεῖν." Sie waren gleichsam neue Menschen mit „ganz andern Zungen. Die γλῶσσαι aber stehen hier nur für den „Geist, als das Organ, dessen sich der Geist, um sich zu äußern „und mittheilen zu können, nothwendig bedienen muß. Die neuen „oder andern Zungen sind dabei immer als Zungen des Geistes, „als höhere Sprachorgane, zu denken. Es liegt daher in dem „Ausdrucke ἕτεραι γλῶσσαι eine gewisse durch die Ehrfurcht vor „dem Höheren und Göttlichen gebotene emphatische Litotis. Das

---

5) Tüb. Zeitschrift für Theologie von Steudel. Jhrg. 1830 II. H. „Ueber den wahren Begriff des γλ. λαλεῖν."

6) Nachtrag zur Abhandlung Baur's: „Ueber den wahren Begriff des γλ. λ." in derselben Zeitschrift. 1830 II. H.

7) Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel. I. B. Hamb. 1832.

„Andere, vom Bisherigen Verschiedene, ist das Höhere, Göttliche, „das so oft nicht unmittelbar und geradezu ausgesprochen, sondern „mehr nur angedeutet ist." (S. 103.)

Diese Erklärung will indessen Baur weder für Apg. 2 und die andern Stellen der Apostelgeschichte als wirklich dem Wortlaute und Zusammenhang angemessene Erklärung geltend machen, — denn er hält die Erzählung des hl. Lukas für traditionelle Umgestaltung und Idealisirung des ursprünglichen Factum's, — noch will er sie für I. Kor. 14 aufstellen, denn zu dem ursprünglichen γλωσσ. λαλ. der Apgsch., das am Pfingstfeste zur vollsten Aeußerung gekommen und schon in der traditionellen Erzählung des Luk. in einem gewissen ideellen Hintergrund erscheint, verhält sich das γλωσσ. λαλ. in der Korinth'schen Gemeinde (als Erscheinung im wirklichen Leben) nur wie ein schwacher verhallender Nachklang, Nachbildung eines nicht mehr zu erreichenden Originals. Es sei dieses γλωσσ. λαλ. der Korinthier nur gewesen ein Lallen, Stammeln, bloßes Bewegen der Zunge. [8])

Im Wesentlichen dieselbe Ansicht hat Steudel. Nach ihm bestund das γλωσσ. λαλ. als Reden mit Geisteszungen, „in der Anregung, „aus der innersten Tiefe des Gemüths die dem Christenthum ent„sprechenden Gefühle in hoch und warm begeisterter Rede auszu„sprechen (S. 134). Oder γλωσσ. λαλ. ist als der begeisterte Aus„druck der in der Tiefe der Seele liegenden Anregung zu denken." (S. 145.) Uebrigens dehnt Steudel diese seine Ansicht auf alle Stellen aus, wo γλωσσ. λαλ. vorkommt und verwirft die Annahme einer traditionellen Umgestaltung (Mythus) von Apg. 2 u. d. a. St.

Mit Baur und Steudel stimmt in der Annahme von „γλῶσσα„ als „Geisteszunge" auch Neander überein. Er will eine Erklärung geben, die auf alle Stellen paßt, in denen γλωσσ. λαλ. vorkommt, verwirft aber entschieden die Annahme eines Redens in fremden Sprachen. Nur durch Apg. 2 sey man verleitet worden zu solcher Vorstellung. Die übrigen Stellen alle widersprechen derselben. Da aber jene dunkle Stelle Apg. 2 nicht so buchstäblich verstanden werden könne, so berechtige sie auf keine Weise zu einer solchen Auffassung, welche demjenigen widerstreitet, was nach der Vergleichung von allen andern Stellen als sicheres Resultat erscheint; denn dem natürlichen Gesetze der Auslegung zuwider sei es geschehen, daß bisher die für das Verständniß nicht so schweren

8) Wie Eichhorn.

Stellen I. Kor. 12—14 nach dem dunkleren Apg. 2 erklärt wurden. In I. Kor. 14 werde aber offenbar ein nicht allgemein verständlicher Vortrag aus einem ekstatischen Gemüthszustand, in einem höhern über die Sprache der gewöhnlichen Mittheilung sich erhebenden Schwunge der Rede bezeichnet. Auch in Apg. 10, 46 u. 19, 6 ist γλωσσ. λαλ. nicht von einem Reden in fremden Sprachen zu verstehen, denn es läßt sich nicht annehmen, daß in der ersten Begeisterung die Christen ihr Gefühl in fremden Sprachen lieber aussprachen, als in der Muttersprache, wenn man nicht annimmt, daß sie wie blinde Werkzeuge von einer magischen Macht gegen ihren Willen fortgerissen wurden, sich einer andern Sprache zu bedienen, beides dem Geiste des Evangeliums widersprechend; wie sich auch in der ersten Geschichte des Christenthums nichts Aehnliches nachweisen läßt. Hingegen passe es sehr gut, diese Stellen auf das Aussprechen des Neuen, von dem das Gemüth zuerst ergriffen worden, in einer neuen Sprache christlicher Begeisterung, zu beziehen. Da an diesen beiden Stellen sich die Mittheilung des hl. Geistes durch ähnliche Merkmale kund gibt, wie Apg. 2, so dient dieses als Fingerzeig zum richtigen Verständniß jener Erscheinung am Pfingstfeste. Auch Apg. 2 sei die eigenthümliche Wirkung des ertheilten hl. Geistes solch' ein begeistertes Reden gewesen. Diese neue Geistessprache sei diejenige, die Christus seinen Jüngern als eines der wesentlichen Merkmale der Wirksamkeit des hl. Geistes in ihren Gemüthern, verheißen hatte. So sei dieser Ausdruck „mit neuen Zungen reden", solchen Zungen reden, wie der hl. Geist sie gab, andern Zungen, als den bisher gewöhnlichen, ursprünglich eine Bezeichnung der großen Umwandlung, welche das Christenthum von dieser Zeit an überall, wo es in die Gemüther der Menschen, der Rohen wie der Gebildeten, Eingang fand, hervorbrachte. (S. 18.)

In dieser Darstellung Neander's herrscht im Allgemeinen Unklarheit und Unbestimmtheit: Von I. Kor. 14 als dem minder Schwierigen und Klareren soll ausgegangen werden, um auch die andern dunkleren Stellen darnach zu erklären: der ursprüngliche Begriff des γλωσσ. λαλ. soll aus den daselbst geschehenen Aussagen erschlossen werden für die andern Stellen der Apg.; aber für I. Kor. 14 selbst soll dieser Begriff doch wieder nur mit einer bestimmten Modifikation gelten. „Die Bedeutung dieses Ausdrucks (γλωσσ. λαλ.) blieb nicht immer dieselbe, wie I. Kor. 14 beweist."

Wie die Form des Ausdrucks nach und nach abgekürzt ward, so ging auch in der Bedeutung eine Veränderung vor. „Die früher „allgemeinere Bezeichnung dieses bestimmten Begriffs wurde, als „sich verschiedene Abstufungen gebildet, in der Anwendung des Be- „griffs nur auf eine bestimmte besondere Anwendung desselben ein- „geschränkt. Das γλωσσ. λαλ. ward also auf diejenige Art des „neuen christlichen Vortrags beschränkt, bei welchem das Unmittel- „bare der Begeisterung besonders vorherrschte und in dem höhern „Selbstbewußtseyn sich darstellte, die discursive Verstandesthätigkeit „mit dem niedern Selbstbewußtseyn mehr zurücktrat — das eigent- „lich Ekstatische."

Alles dieß kann blos vermuthet seyn und willkührlich angenommen. Nirgends ist angedeutet, daß sich die Bedeutung von γλωσσ. λαλ. zur Zeit der Apostel schon geändert hatte, wie es auch unbewiesen ist, daß die aus I. Kor. 14 gewonnene Ansicht in der Anwendung auf die andern Stellen der Apg. 2, 10 und 19 jene Veränderung erleiden müsse, um sich zum ursprünglichen Begriff des γλωσσ. λαλ. zu erweitern.

Es erweist sich aber die Vorstellung Neander's und der A. noch insbesondere als unrichtig aus folgenden Gründen:

1) Das γλωσσ. λαλ. widerspricht nach dieser Auffassung dem Begriffe eines Charisma, wie er nach I. Kor. 12 aufgestellt worden. — Der Apostel Paulus redet von mehreren von einander verschiedenen Charismen, von besondern, den einzelnen Gliedern der Kirche verliehenen Gaben. Soll aber das γλωσσ. λαλ. zu verstehen seyn in dem von Neander, Baur und Steudel gewollten Sinne, von jedem Vortrage, in dem der eigenthümlich christliche Geist zum Bewußtseyn kam und sich aussprach, so ist der geistige Zustand, aus dem das γλ. λαλ. hervorging, viel zu weit und allgemein gefaßt als eigenthümliche christliche Begeisterung und demnach auch das γλωσσ. λαλ. viel zu weit als das äußere Correlat zu jener innern Begeisterung genommen. Es könnte so nicht mehr eine Gabe des Einzelnen seyn, von den übrigen Gaben verschieden, denn auch der Prophet redet „in der neuen Sprache der christlichen Begeisterung", auch der Lehrer und Evangelist redet hienach „mit andern Zungen als den bisher gewöhnlichen", und der ἑρμηνευτής, der doch das vom γλωσσ. λαλῶν Gesprochene zu dollmetschen hatte, wäre auch, indem er dieses that, zugleich ein „mit neuen Zungen Redender" (γλωσσ. λαλῶν) gewesen,

wenn er anders in das Gesprochene geistig einging und es auch als seine eigne Ueberzeugung aussprach. Ueberhaupt: war das γλ. λαλ. ursprünglich eine Bezeichnung „der großen Umwandlung, „welche das Christenthum von dieser Zeit an überall in den Ge„müthern der Menschen hervorbrachte", dann konnte man von jedem Menschen, der dem neuen, im Christenthum mitgetheilten Geiste gemäß sprach, sagen, sein Reden sei ein γλωσσ. λαλεῖν. Dann müßten insbesondere die begeisterten Reden der Apostel, ihre Briefe und Predigten dieses seyn. Solches ist aber nirgends in der heil. Schrift gesagt. Immer wird es als eine auffallende Erscheinung bezeichnet, als eine der verheißenen Zeichen- und Wundergaben (γλωσσ. καιναῖς λαλ.), als σημεῖον [9]) Mark. 16, 17; nicht neu und wunderbar etwa blos in dem Sinne, wie die ganze Offenbarung, sondern insbesondere wunderbar innerhalb des Kreises der Thaten und Erscheinungen dieser Offenbarung selbst; gerade so wie die Wunder Christi und der Apostel dieß waren. Also kann es nicht schlechthin jedes Sprechen seyn, in dem der christliche Geist überhaupt sichtbar wurde.

2) Die Erklärung Neander's läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. γλῶσσαι bezeichnet wohl an und für sich die leiblichen „Zungen"; nie aber ohne Weiters auch Geisteszungen, d. i. Organe, Werkzeuge des mitgetheilten Geistes, so daß γλῶσσαι für den „Geist" selber stünden. Was Schulz [10]) gegen die Baur'sche Erklärung vorbringt, gilt auch von Neander. Es läßt sich unter „Zunge des Geistes", die der menschlichen entgegengesetzt seyn soll, nichts Deutliches denken. Die Zunge blieb immer des Menschen Zunge oder Organ, wie erhaben auch das durch die Geisteskraft mittels derselben Hervorgebrachte seyn mochte. Dieses Hervorgebrachte aber ist es eben, wornach gefragt wird. Die „γλῶσσαι" sollen stehen für den „Geist" selbst, als das Organ, dessen sich der Geist bedienen muß, um sich äußern und mittheilen zu können. (s. Ob.). Aber Organ des Geistes und der Geist selbst sind nicht Eins und Dasselbe, so wenig der Prophet und dessen Darstellung mit dem Gottesgeist für Einerlei gehalten werden kann.

3) Die Neander'sche Vorstellung ist auch in ihrer Modifika-

9) Wie könnte es ein σημεῖον seyn für die Ungläubigen, wäre es von der Predigt selbst nicht verschieden, sondern diese selbst, da sich doch wohl in dieser auch der christliche Geist ausspricht?

10) Ueber die Geistesgaben der ersten Christen rc. S. 43—54.

tion — als ekstatisches Reden — nicht für alle Aussagen passend, die der Apostel I. Kor. 12—14 vom γλωσσ. λαλ. macht.

I. Kor. 12 wird das χάρισμα wiederholt als γένη γλωσσῶν bezeichnet. Was wir uns unter γένη [11]) zu denken haben, wenn γλῶσσαι neue Zungen, Geisteszungen oder ekstatische Zungen bedeutet, ist nicht klar. Die Zungen, insofern sie Organe des hl. Geistes sind, können sich nicht in verschiedene Arten theilen, sondern sind alle ein und derselben Art, nämlich alle Geisteszungen, nur die Aeußerungsweisen der Zungen können verschieden seyn. Das „γλῶσσαι“ muß also hier offenbar eine andere Bedeutung haben. Aus dem aber was I. Kor. 14 gesagt wird, ist klar, daß die Arten sich auch nicht auf den Inhalt, auf das in Begeisterung Vorgebrachte bezieht, sondern nur auf das Formelle, die Sprachweisen oder Aeußerungen des Begeisterten. Der Apostel behauptet nämlich das γλωσσ. λαλ. sei nutzlos in der Gemeinde ohne ἑρμηνεία, weil Niemand den Sprechenden verstehe. Worin soll nun der Grund des Nichtverstehens liegen? In dem Vorgebrachten selbst, im Inhalte sicherlich nicht. Denn war der unverständliche Inhalt doch durch die ἑρμηνεία verstehbar zu machen, so kann er nicht schlechthin unverständlich seyn, denn der ἑρμηνευτής konnte doch jedenfalls nur die Form ändern. Der Grund der Unverständlichkeit liegt also in der Form, im Ausdrucke, und γλῶσσαι bezeichnet nicht das Sonderbare, Unverständliche des Inhalts, sondern die besondere Weise des Ausdrucks. Dazu versteht sich zuletzt auch Neander, wenn er (S. 171) in Bezug auf die korinth. Zungenredner bemerkt: „Bei dem γλωσσ. λαλ. (im Gegensatz zu διδάσκαλος „und προφήτης) waltete das gesteigerte Gottesbewußtseyn allein „vor, mit gänzlichem Zurücktreten des Weltbewußtseyns. Es „fehlte ihm in diesem Zustande ganz das Vermittelnde zwi„schen seinem tiefbewegten Innern und zwischen der Außen„welt. Was er, fortgerissen von seinen Gefühlen und Anschau-

11) γένη γλωσσῶν erklärt Neander als die verschiedenen Arten der γλῶσσαι nämlich προσεύχεσθαι, ψάλλειν ꝛc. Wie dieses zum angenommenen völlig ekstatischen Zustand paßt, ist nicht einzusehen. Geschah das προσεύχεσθαι, ψάλλειν ꝛc. in der gewöhnlichen Sprache, wie sollte es nicht verstanden worden seyn? Geschah es dem völlig ekstatischen Zustande, gemäß in verworrener dunkler Weise und unzusammenhängenden Ausdrücken, wie konnte es ein προσεύχεσθαι, ψάλλειν u. dgl. seyn, und wie konnten solche Arten in diesem unverständlichen Gerede unterschieden werden?

„ungen, in diesem Zustande sprach, das war kein zusammenhängen„der Lehrvortrag wie ihn der διδάσκαλος gab, auch keine solche „auf das Bedürfniß Anderer berechnete Ansprache (παράκλησις), „wie die des Propheten, sondern, ohne daß er in diesem Zustande „fähig gewesen wäre, auf die Gemüthszustände und Bedürfnisse „Anderer Rücksicht zu nehmen, beschäftigte ihn nur die Beziehung „seines eignen Gemüthes zu Gott. Die Seele war in Andacht und „Anbetung versunken. Daher das Gebet, Singen zum Lobe Got„tes, das Zeugen von den großen Thaten Gottes diesem Zustande „zugeeignet wird." Das Gebet und Singen mußte offenbar in unverständlichen Formeln und Ausdrücken geschehen; denn geschah es zwar in Ekstase, aber doch in gewöhnlicher Sprache, warum sollte es von Niemanden verstanden worden seyn? War es aber unverständlich als ein verwirrtes Durcheinander-Reden und Aussprechen von Worten und Ausdrücken, die nicht zusammenpaßten, wie kann man da überhaupt ein Singen oder Gebet unterscheiden, und darin ein Zeugen von den großen Thaten Gottes erkennen [12])? Sollen aber die γλῶσσαι diese unverständlichen Formeln ausdrücken, wozu dann die Phrase, sie seyen „Geisteszungen"? Alles nöthigt, diese Bedeutung von γλῶσσαι zu verlassen, selbst schon der Ausdruck γλώσσαις λαλ., wenn er, wie dieß Kor. 13 wirklich geschieht, von einem Einzelnen gebraucht wird. Mehr als eine Zunge hat kein Mensch; er hat auch nicht mehr, wenn sie „Geisteszunge", Organ des in ihm wohnenden Geistes wird.

Γλῶσσαι muß also nach dieser Erklärung bezeichnen, unver-

12) Wird aber angenommen, daß zwar das Singen, Beten rc. den Zuhörern größtentheils verständlich war, aber nicht der Zustand des in Ekstase Gerathenen — und bedurfte es der ἑρμηνεία zur Erklärung dieses Zustandes, nicht des Vorgetragenen, wie konnte dann so bestimmt darauf gedrungen werden, daß ein ἑρμηνευτής zugegen sey; wenn es sich nicht darum handelte, das vom γλωσσ. λαλῶν Gesagte zu interpretiren? Es gab dann sicherlich in der Gemeinde Solche, die schon öfters im Allgemeinen eine Belehrung über diesen ekstatischen Zustand angehört hatten, diese konnten die Uebrigen darüber belehren. Eine genaue Belehrung hierüber war überhaupt nicht nöthig, da doch ein ekstatischer Zustand vom Andern nicht wesentlich verschieden seyn konnte, also eine einmalige oder wenigstens einige Male wiederholte Erklärung hinreichend seyn mußte, um Jedem über die Ekstase die nöthige Aufklärung zu geben. Wie hätte man demnach bei der so beschaffenen ἑρμηνεία noch des χάρισμα der ἑρμηνεία bedurft? das Ausgesprochene selbst, und zwar die Ausdrucksweise erforderte daher die ἑρμηνεία (sieh später Schulz).

ständliche Ausdrücke (Bleek), das Aussprechen solcher Ausdrücke an sich kann aber das Charisma, die Gabe des hl. Geistes, nicht seyn — denn wer könnte darin eine Gabe des hl. Geistes erblicken? — Wie hätte der Apostel sagen können: „Wenn ich in den unverständlichen Ausdrücken der Menschen und Engel redete"..?

Soll das *γλωσσ. λαλ.* noch als eine Gabe des hl. Geistes gelten, so kann diese nur der begeisterte Zustand, die Begeisterung selbst seyn. Ist aber dieses der Fall, welche Bezeichnung für dieses Charisma konnte dann ungeeigneter seyn als die — *γλώσσαις λαλεῖν* oder *γένη γλωσσῶν*? Gewiß wäre dieß durch *ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* oder *τὸ πνεῦμα ἔχειν* ausgedrückt worden. Solche begeisterte, ekstatische Zustände kamen sehr häufig zu jeder Zeit in der Kirche vor; es läßt sich aber doch durchaus nicht denken, daß man auf einmal jenen Ausdruck *γλωσσ. λαλ.* dafür verließ und diesem *γλ. λ.* eine ganz andere Bedeutung unterschob [13]).

Von einer Begeisterung ohne Aeußerung kann überhaupt nie die Rede seyn. In der Aussprache zeigt sie sich eben und von

---

13) Neander behauptet, man habe in der ersten Kirche wirklich nur das ekstatische Reden unter *γλ. λαλ.* verstanden; und dieser Sprachgebrauch sey geblieben in den beiden ersten Jahrhunderten, bis man aus dem geschichtlichen Zusammenhang mit der ersten Jugendzeit der Kirche herausgerissen, sich die Vorstellung von einer übernatürlichen Sprachenerlernung gebildet hatte. Dieß sey zuerst geschehen durch Origenes (Comment. in ep. ad Rom. ed. Delarue III. pg. 470). Dagegen habe Tertull. (adv. Marc.) noch gar nicht an solche Deutung gedacht, und auch die Stelle Iren. adv. Haeres. III. 12 (s. spät.) lasse sehr wohl eine andere Auslegung zu. Tertull. forderte den Marcion auf, Proben von ekstatischer Begeisterung unter den Seinigen aufzuweisen: Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem duntaxat spiritualem in ecstasi i. e. amentia, si qua linguae interpretatio accesserit. Lingua entspricht hier offenbar dem Reden in Ekstase. Ebenso Tert. adv. Marc. l. V. c. 8, wo er prophetia und loqui linguis dem Spiritus agnitionis zueignet. Nach dem Gesagten habe also das „loqui linguis" in jener Zeit noch fortgedauert. Diese älteste Auffassung des *γλωσσ. λαλ.* meint Neander, kam deßwegen in Vergessenheit und die von Origenes zuerst erfundene wurde deßwegen herrschend, weil die Väter im Gegensatz gegen den Montanismus — der Mißbrauch trieb mit dem *γλωσσ. λαλ.* wie die Korinthier — der Erklärung Tertull. nicht beitreten mochten.

Sonderbar ist eine solche Meinung; dem Tertull. soll allein geglaubt werden in einer Sache, die er sehr leicht ganz einseitig zu Gunsten seiner Parthei wenden konnte, die übrigen Väter alle aber soll Partheilichkeit abgehalten haben, die wahre Erklärung anzunehmen!

dieser muß man auf die Begeisterung selber schließen. Ob nun von den unverständlichen Ausdrücken, die Gebet oder Gesang seyn sollen — die aber Niemand versteht, obwohl in keiner fremden Sprache gesprochen — mit Recht auf das Innewohnen des hl. Geistes geschlossen werden konnte, dürfte einem Zweifel unterliegen!

Ferner, ob gänzliche Bewußtlosigkeit, völlige Ekstase mit dem Befehle des Apostels zu vereinen sei, daß der γλωσσ. λαλῶν schweigen solle in der Kirche (Kor. 14, 28), wenn er selbst, und auch ein Anderer nicht zu interpretiren vermöge, ist ebenfalls sehr zu bezweifeln. War er schon völlig in Ekstase, wie konnte er diesem Befehle des Apostels gehorchen? Und wußte er es vor der Ekstase schon, daß er nicht werde interpretiren können und auch kein Anderer da sey hiezu? Er selbst konnte sich nicht in Ekstase willkührlich versetzen, und auch nicht reden, wie er wollte; denn das γλ. λαλ. ist eine Gabe des hl. Geistes, die er ertheilt, wie er wollte. Bestand es nun in völliger Ekstase, so konnte der γλ. λαλῶν ihr gewiß nicht eigenmächtig widerstehen, im Falle er dieß thun sollte wenn er nicht interpretiren konnte. Wie konnte ferner der völlig Ekstatische sich selbst erbauen (14, 4); wie mochte der Apostel einen solchen Zustand Allen wünschen? So stimmen auch alle übrigen Stellen I. Kor. 14 äußerst wenig mit dieser Erklärung des γλ. λαλ., als eines blos ekstatischen Redens, überein. Wie müßte z. B. V. 26 das γλῶσσαν ἔχει übersetzt werden: „er hat eine Ekstase", oder „er hat einen ekstatischen Ausdruck"?

4) Die als die ursprüngliche geltend gemachte Vorstellung Neander's (— Reden mit neuen oder Geistes-Zungen —) läßt sich endlich durchaus nicht vereinigen mit der Erzählung des hl. Lukas Act. II. 1—13.

Die Stelle gilt ihm für sehr dunkel und darum von keinem Einflusse auf die Bestimmung des Begriffs von „γλωσσ. λαλεῖν". Daß von einer übernatürlichen, durch den Geist verliehenen Sprachengabe die Rede sey, wird verneint [14]); da aber der Wortlaut doch sehr dafür spricht, so wird die Erzählung selbst für theilweise ungenau und unrichtig erklärt. Es erhelle auch leicht, daß „wir hier „nicht buchstäblich die Form des Ausdrucks haben, deren sich jene

14) Aus verschiedenen Gründen, die wir später kennen lernen werden, wenn die Einwürfe gegen das Reden in fremden, ungelernten Sprachen zur Untersuchung kommen.

„Leute bedient haben.“ Die Stelle Apg. 2, 4—13[15]) wird demnach so erklärt: „Sie (die Versammelten) fühlten sich alle erhoben „in einen neuen Gemüthszustand, durchdrungen von einem neuen „Geiste der Freudigkeit und Kraft, der bisher ihnen fremd gewesen, „ergriffen von begeistertem Drang zu zeugen von der Gnade der Erlö„sung, deren sie erst jetzt recht inne wurden.“ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις (V. 4) soll nun heißen, sie fingen an mit neuen Zungen zu reden, solchen Zungen, wie der Geist sie gab, andern Zungen, als den bisher gewöhnlichen. Aber die des Festes wegen aus allen Nationen zu Jerusalem weilenden Juden kamen auf das Geräusch zusammen und erstaunten, daß Jeder sie in seiner Sprache reden hörte, in der Sprache, in welcher er geboren war, obwohl die Redenden lauter Galiläer, sie aber aus Parthien, Medien ꝛc. waren!

Diese Stelle läßt sich unmöglich erklären durch die Annahme von Geisteszungen, andern, als den bisher gewöhnlichen. Sprachen die Jünger mit neuen, mit Geistes-Zungen, so mußte man sich über diese wundern; aber nicht deßwegen, daß die Jünger Galiläer waren, und doch so sprachen; das Land hat mit der Geisteszunge oder Sprache Nichts zu schaffen. Neue, Geisteszungen waren unmöglich der ἰδία διάλεκτος (ἐν ᾗ ἐγιννήθημεν) der fremden Juden, unmöglich die ἡμέτεραι γλῶσσαι dieser Juden, über die der Geist noch nicht gekommen, die solche (neue) Geistessprachen zum erstenmal hörten. Geisteszungen, die für die Jünger neue und andere waren, konnten nicht diesen Juden bekannt und angeboren seyn! Neander erklärt darum auch: Bei allen aufgezählten Völkern sey nicht an verschiedene Sprachen zu denken, da die griechische Sprache größtentheils besser verstanden wurde, als die alte Landessprache. Die Schwierigkeit lasse sich aber vielleicht so lösen: Man war gewohnt, alle Jünger des Herrn mit dem Namen Galiläer zu bezeichnen und es wurde dann wieder aus der gewöhnlichen Benennung geschlossen, daß sie alle Galiläer seyen der Abkunft nach. Daraus folge aber keineswegs, daß dieß wirklich so sey, es konnten sich unter den sogenannten Galiläern solche befinden, die nicht wirklich Galiläer waren. Diese mochten sich gedrungen fühlen, das, wovon ihr Herz voll war, in ihren Muttersprachen auszusprechen, welche ihnen durch das Christenthum eine heilige

15) Καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι· ἦσαν δὲ ἐν Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες κτλ.

wurde, wenn sie auch bisher nur die hebräische als die heilige zu betrachten gewohnt waren. Oder es waren Leute aus dem Grenz-Volke der Galiläer, die vielleicht ihre erlernten Sprachen benützten, um besser verstanden zu werden. „Nach der Verschiedenheit der „Gemüther ist der Eindruck, den die Jünger machten, verschieden. „Die Einen fühlen sich zwar bewegt durch die Kraft der Begeist-„rung, mit der die Jünger reden; aber sie wissen sich selbst von „dem Eindruck, welchen das Ganze auf sie macht keine Rechen-„schaft zu geben. Statt sich zu fragen: woher die Macht des „Geistes, mit der wir diese, nicht in den Schulen der Schriftge-„lehrten gebildeten Menschen reden hören"? richtet sich ihre Ver-„wundrung nur auf das Aeußerlichste: „Woher kommt es, daß „diese Galiläer in fremden Sprachen reden"?

Das wirkliche Reden in fremden Sprachen, das nicht geläugnet werden kann, wäre sonach nur etwas Zufälliges gewesen, nicht das eigentliche Merkmal der neuen Geistessprache. Dieses Zufällige aber kann es nach der ganzen Darstellung des Lukas nicht seyn. Die ἕτεραι γλῶσσαι, in denen die Jünger zu reden anfingen, stehen in zu genauer Verbindung mit den übrigen Ausdrücken ähnlicher Art, V. 6, 7, 8 und 11 ἰδία διάλεκτος, ἡμέτεραι γλῶσσαι, so daß sie unmöglich getrennt und jeder derselben von etwas ganz Verschiedenem verstanden werden kann. Entweder muß das „ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλ." auch von fremden Sprachen zu verstehen seyn, und für die neue „Geistessprache", die wirklich gesprochen worden seyn soll, findet sich gar kein Ausdruck, sie ist gar nicht erwähnt; oder es müssen auch die übrigen ähnlichen Ausdrücke von der neuen Geistessprache zu verstehen seyn, also V. 6, „ἰδία διάλεκτος" eines Jeden der Fremden, V. 8 „ἰδία διάλεκτος, ἐν ῃ ἐγεννήθημεν," und V. 11 die „ἡμέτεραι γλῶσσαι", was, wie oben gezeigt, eben so wenig möglich ist. Wurde, wie vorausgesetzt, in fremden Sprachen gesprochen und können die Ausdrücke hiefür nicht von der Sprache der christlichen Begeisterung, sondern nur von einem Reden in fremden Sprachen genommen werden, so kann nur dieses Reden als die Haupthandlung der ganzen geschilderten Scene angesehen werden, auf die der Verfasser die Aufmerksamkeit hinlenken will. Der hl. Verfasser mußte daher über das Factische der Sache im Irrthum gewesen seyn, nicht gewußt haben, daß das Reden in fremden Sprachen nur Nebensache, das Reden in neuen Geistessprachen die Hauptsache gewesen sey und

der genaueren Erzählung bedurfte. Wie wäre es sonst möglich, daß er kaum vier Verse der wirklichen Darstellung des wichtigsten Ereignisses für die Kirche gewidmet hätte; von V. 5 — 11 aber auf's Genaueste, sogar mit weitläufiger Aufzählung der verschiedenen Völker und Sprachen, erzählte wie die zusammengekommenen Fremden sich getäuscht und in ihrem Irrthum sich gebährdet haben, ohne daß sie von den Jüngern Aufklärung hierüber erhielten, und ihnen bedeutet wurde, daß sie sich nicht über die fremden Sprachen wundern sollten, sondern über die neue Geistessprache. Wie hätte Lukas dieses erzähleu können, ohne die leiseste Andeutung zu geben, daß hier ein Irrthum statt gefunden! — Nirgends ist ferner in irgend einer Weise darauf hingewiesen, daß damals schon unter den Jüngern Jesu Juden aus allen den genannten Nationen sich befanden. Ja gerade diese Stelle beweist, daß dies noch nicht der Fall war, denn sie wundern sich darüber, daß diese Galiläer in ihren Muttersprachen reden.[16])

Eben so willkührlich ist es, V. 12 u. 13 wieder auf das als das Wesentliche im Ereigniß Angenommene zu beziehen, nämlich auf das Reden in Geistessprachen. Stellen, die in so genauem Zusammenhang stehen, so zu zerreißen und auf ganz Verschiedenes zu beziehen, kurz in dieser Erzählung zwei so verschiedene Dinge und Auffassungen so unbegreiflich durcheinander spielen zu lassen, wäre ein Verfahren, dem folgend man aus der hl. Schrift machen könnte, was man wollte.

Was die Vorstellung Baur's betrifft, so gilt gegen dieselbe in Bezug auf I. Kor. 14 dasselbe, was von der Neander's und zum Theil auch von der Eichhorn'schen gesagt wurde (s. Ob.). Die Erzählung Apg. 2 erklärt Baur abweichend von Neander für eine traditionell entstellte, dem Faktum nicht mehr gemäße, so daß Faktum und Relation getrennt werden müsse. Wir glauben, daß in der hl. Schrift kein Mythus sey und keiner angenommen werden dürfe im Interesse irgend einer willkührlichen Annahme und besondern Construction eines Ereignisses durch den Verstand. Wäre einmal ein Mythus, und zwar in Bezug auf das Hauptereigniß der neuen Kirche, zugestanden und angenommen, wer sollte dann

16) Wenn also diese Stelle andeutet, daß noch keine Fremden unter den Jüngern Jesu waren, nirgends aber sich eine Spur davon findet, daß das Gegentheil statt gefunden, so sind wir offenbar mehr berechtigt, das Erste anzunehmen.

diesem Verfahren eine bestimmte Schranke setzen und wo müßte diese Befugniß enden? Viele Augenzeugen des Pfingstfest-Ereignisses lebten noch, als Lukas seine Apostelgeschichte schrieb, z. B. der Apostel Johannes u. A. Hätten diese eine solche mythische Entstellung geduldet, wer sollte ihnen in allem Uebrigen noch Glauben beimessen [17]?

Steudel, von Baur abweichend darin, daß er sich gegen die Annahme eines Mythus erklärt, will jene Auffassung des γλωσσ. λαλ. als neue Geistessprache auch auf Apg. 2 anwenden, ohne fremde Sprachen anzunehmen, weder erlernte, noch vom Geiste mitgetheilte. Wie unmöglich eine solche Annahme sey, haben schon Bäumlein [18]), Rückert [19]) und Baur [20]) dargethan.

Steudel ist nach seiner Erklärung genöthigt, alle Ausdrücke Apg. 2 ἑτέραις γλ. λαλ., ἰδίᾳ διαλέκτῳ, ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, — ἡμετέραις γλώσσαις als Ein und Dasselbe bezeichnend, zu fassen. Was für die Jünger ἕτεραι γλῶσσαι waren, andere, neue (Geistes-)Zungen, war die ἰδία διάλεκτος der Juden, in der sie schon geboren waren (sie mußten also den heil. Geist schon angeboren in sich haben), die ἕτεραι γλ. der Apostel waren den fremden Juden solche, die ἡμέτεραι γλῶσσαι von ihnen genannt werden konnten, und Andres dgl. — Bei den Korinthiern soll der Grund des Nichtverstehens darin gelegen seyn, daß sie nicht willig und mit Empfänglichkeit die γλ. λαλοῦντες anhörten. Die Christen also, die Jesum schon bekannten, sollen die neue Sprache der Begeisterung weniger empfänglich angehört haben, als die noch ungläubigen Juden aus allen Ländern! Da hätte der Apostel den Zuhörern Vorschriften geben müssen, nicht den Sprechenden, hätte diese vielmehr zur Ausdauer im γλ. λαλ. auffordern müssen, statt sie darin einzuschränken. Was der ἑρμηνευτής hienach zu thun gehabt hätte, ist schwer zu ermitteln; das einzige nützliche Geschäft

---

17) Bemerkungen gegen diese Annahme Baur's finden sich: Theol. Studien und Kritiken, Jhrg. 1843. „Ist Apg. 2 mythisch zu fassen." von Bauer. Auch von Steudel Tüb. Zeitschrift s. ob. Ebenso von Olshausen Commentar Apg. 2. u. A.

18) Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtemb. VI. B. II. H. 1834. „Ueber den Begriff des γλωσσ. λαλ. mit besonderer Berücksichtigung ꝛc."

19) Commentar zu den Briefen Pauli an die Korinthier II. Beilage. Ueber die Charismen der Proph. und Glossen-Redens.

20) Theol. Stud. und Krit. von Ullm. und Umbr. Jhrg. 1838 III. H.

für ihn hätte nur seyn können, die Leute zu ermahnen die γλ. λαλοῦντες williger anzuhören.

II.

Erklärungen, die „γλῶσσα" in der Bedeutung „Glosse" zu Grunde legen.

Daß γλῶσσαι bei einigen alten Profanscribenten (besonders Grammatikern) die Bedeutung von „Glossen", näher „von veralteten, ungewöhnlichen Wörtern, provinziellen Ausdrücken und hochpoetischen Formeln" habe, hat besonders Bleek [21]) nachgewiesen.

A.

Diese Bedeutung auf „γλώσσαις λαλ. angewendet, ist ihm dieses: Ein Reden im Zustande der Begeisterung und Exaltation, als Gabe des heil. Geistes, in veralteten, außer Gebrauch gekommenen, darum dunkeln Redensarten, in hochpoetischen, etwa nur bei Lyrikern gebräuchlichen, also der Erklärung bedürftigen Formeln und provinziellen Idiotismen. (Etwas Aehnliches haben schon Meyer und Herder darunter verstanden.)

Olshausen [22]) ist dieser Ansicht Bleek's theilweise beigetreten, geht aber weiter und läßt das Reden in solchen Glossen übergehen in ein wirkliches Sprechen in fremden Sprachen, um Apg. 2 erklären zu können. — Der Gegensatz von προφήτης I. Kor. 14 beweise, daß in dem γλωσσ. λαλῶν das Bewußtseyn zurücktrat, und er durch Wirkung des Geistes Dinge aussprach, die ihm im natürlichen Zustand seines Selbst unerreichbar waren. Die Rede mag wohl in solchen Momenten poetischen Schwung gehabt haben und Ausdrücke mögen vorgekommen seyn, die in irgend einer Rücksicht γλῶσσαι genannt werden konnten. Zu vergleichen seyen hiemit die Erscheinungen des Somnambulismus, nur daß in diesem eine irdische, mannigfach getrübte und höchst gefährliche Kraft wirkt, beim γλωσσ. λαλ. aber der Geist von Oben. — Auch die Somnambulen sprechen bisweilen Sprachen, die sie im natürlichen Zustand nicht sprechen können. Werde diese Analogie festgehalten, dann lösen sich die Schwierigkeiten so: Bei dem γλωσσ. λαλ. wurden fremde Sprachen gesprochen, wenn Personen da waren, die in fremden

21) Theol. Stud. und Krit. Jhrg. 1829 I. H. „Ueber die Gabe des γλ. λαλ. in der ersten christlichen Kirche."

22) Theol. Stud. und Krit. Jhrg. 1829 II. H. „Nachträgliche Bemerkungen über das γλ. λαλ. zu Bleek's Abhandlung.

Sprachen zu reden vermochten; die γλ. λαλοῦντες treten mit diesen in ihrer Begeisterung in Rapport, wie die Somnambulen in Rapport gesetzt, ungelernte Sprachen reden. Waren aber keine solche Personen da, dann war das γλωσσ. λαλ. blos ein erhöhtes, ekstatisches Reden in der Muttersprache, exaltirt, darum den Anwesenden nicht klar verständlich, daher ἑρμηνεία nothwendig.

Im Wesentlichen mit Bleek übereinstimmend erklärt das γλωσσ. λαλ. (I. Kor. 14) eine Abhandlung in der Tüb. Theolog. Quartal-Schrift 1831 I. H. [23]) für ein Reden in begeistertem, oft ekstatischem Zustande, in den sich die Korinther selbst zu versetzen vermochten. Dieses Reden aber war kein Reden in der gewöhnlichen Mutter-Sprache, oder in irgend einer fremden Sprache, überhaupt bildeten die vorgebrachten Worte keine bestimmte Rede (εὔσημος λογος); es waren nur unbestimmte Worte oder Sprüche, die dunkel und unverständlich waren. Daß γλῶσσαι diese Bedeutung haben könne, beweise Bleek. Diese Erklärung solle jedoch nur von I. Kor. 14 gelten und von Act. 10 und 19, während in Act. 2 von einer ganz andern Erscheinung die Rede sey.

Es sollte nun wieder untersucht werden, ob und wie die Bleek'sche Ansicht dem Begriffe eines Charisma entspreche oder nicht, ob sie in sprachlicher Beziehung richtig zu dem I. Kor. 12—14 Ausgesagten passe, mit der Erzählung des Pfingstereignisses und den übrigen Stellen der Apostelgeschichte übereinstimme. Da aber diese Ansicht schon vielfach wiederlegt und abgewiesen ist von Baur [24]) (zum Theil), Bäumlein, Billroth, Rückert, Schulz und Wieseler [25]), so ist es wohl nicht nöthig, besonders ausführlich hierüber zu sprechen. Wir deuten nur im Allgemeinen Einiges an.

Zunächst wird wohl Niemand im Ernste glauben, daß der heil. Geist die wunderliche Fertigkeit, in ungewöhnlichen, alterthümlichen, poetischen, absoleten Ausdrücken zu sprechen oder diese in das Sprechen einzumischen, als außerordentliches Gnadengeschenk (χάρισμα) werde ertheilt haben. Nur die diesen Ausdrücken zu Grunde liegende, sie veranlassende Begeisterung mußte (als ihre Quelle) als das verliehene Charisma gelten.

Hiegegen wäre wieder zu sagen, wie sonderbar und ungeeignet es wäre, gerade nach diesen zufälligen, gleichgiltigen Glossen (die

23) „Ueber die Gabe des γλ. λαλ. der christl. Gemeinde zu Korinth."
24) Tüb. Zeitschr. 1831.
25) Stud. und Krit. 1838 III. H.

so viele Zweideutigkeit verursachen) dieses Charisma zu benennen und nicht vielmehr zu sagen, ἐν ἐκστάσει oder ἐν πνεύματι λαλ. (s. ob. bei d. Neand. Ansicht)! Es wäre zu fragen, was denn das σημεῖον, das χάρισμα des mitgetheilten heil. Geistes sey? Gerade das äußere Zeichen solle das σημεῖον seyn, Mark. 16, 17; hier aber wäre das Aeußere etwas ganz Gleichgiltiges, von dem auf die innere göttliche Kraft nicht geschlossen werden kann; sogenannte γλῶσσαι konnten ja Jedem aus der Umgangssprache bekannt seyn. Die innere Begeisterung als solche kann kein σημεῖον (I. Kor. 14, 22 f.) für Andere seyn, sie könnte es nur seyn wenn sie sich auf außerordentliche Weise äußerte, daß geschähe aber in „Glossen" nicht.

Ferner hat γλῶσσα zwar die oben gegebene Bedeutung von ungewöhnlichen u. dgl. Ausdrücken, aber es ist schon mehr als zweifelhaft, ob die ersten Christen und ungebildeten Apostel diese Bedeutung von γλῶσσαι, „Glossen", wie sie bei Gelehrten vorkommt, besonders bei den spätern Gramatikern, gekannt haben.

Wie unpassend γλώσσῃ. λαλ., „in einer Glosse oder ungewöhnlichem Ausdruck reden" und καιναῖς γλωσσ. λ. und ἑτέραις γλ. λαλ., „in neuen Glossen reden und in andern Glossen (in Glossen, die aus einer fremden Sprache genommen sind und in dieser auch als Glossen gelten) reden", nach dieser Vorstellung wäre, hat Olshausen schon dargethan; ebenso wie ungereimt γλώσσῃ προςεύχεσθαι und γλῶσσαι παύσονται K. 13, 8 wäre. Nicht minder sonderbar wäre es, wenn der Apostel K. 13, 1 sagte: „Wenn ich in den Glossen der Menschen und Engel redete"; die Bedeutung von γλῶσσαι als Glossen müßte ganz verlassen und blos ein begeistertes Reden darunter verstanden werden.

Daß die Provinzialismen, alterthümliche, ungebräuchliche, poetische Ausdrücke, mit der vom Apostel behaupteten Unverständlichkeit und der Nothwendigkeit der ἑρμηνεία sich nicht vereinigen lassen, hat Wieseler bewiesen. — Wir fügen noch hinzu: Wie sollten solche γλῶσσαι (Glossen), deren es in jeder Sprache doch verhältnißmäßig nur wenige gibt, immer wieder, wenn sie auch schon einige Male erklärt waren, unverständlich geblieben seyn? Jeder mußte ja nach und nach ganz vertraut mit ihnen werden, so daß sie keiner ἑρμηνεία mehr bedurften Will man aber annehmen, es seyen immer wieder neue Wörter aus fremden Sprachen als Glossen gebraucht worden, warum sollte man sich sträuben, gleich die Sprachen selbst, d. i. „γλῶσσαι", in seiner natürlichen Bedeutung, anzunehmen,

da doch die übernatürliche Einwirkung des heil. Geistes behauptet wird?

Baur hat besonders darauf hingewiesen, daß γλῶσσα zwar die Bedeutung von veralteten, provinziellen, insofern seltnen und ungewöhnlichen Ausdrücken habe, aber die Bedeutung von poetischer Redeweise nicht nachgewiesen werden könne, worauf doch im Grunde das Meiste ankomme, da durch das γλωσσ. λαλ. bezeichnet seyn soll: ein Sich-Aussprechen über religiöse Gegenstände in ungewöhnlicher Weise, in hochpoetischen Worten. Durch γλῶσσαι könne nicht ein poetischer Vortrag bezeichnet werden, sondern nur ein Vortrag in obsoleten, provinziellen Ausdrücken. Ein ganzer Vortrag aus lauter solchen Glossen sey aber ein Unding, das unmöglich eine Gabe des heil. Geistes seyn könnte; es wäre ein geringeres Wunder das Sprechen einer nicht gelernten Sprache.

Baur zeigt auch, wie sich der Erzählung Apg. 2 diese Bleek'sche Vorstellung nicht aufdringen lasse. Die Jünger haben, meint Bleek, in solchen Glossen ihre Begeisterung gezeigt. Die versammelten Juden aber verstanden hie und da einen Ausdruck davon und meinten nun, die Jünger sprechen wirklich in fremden Sprachen, in ihren eignen Landessprachen. Gehe aber dieses nicht an, und könne die Stelle wirklich nur vom Reden in fremden Sprachen verstanden werden, dann wolle er sich eher entschließen, unrichtige Auffassung des Berichterstatters anzunehmen, als fremde Sprachen. Da dieses wirklich der Fall seyn muß, so steht er auf gleicher Stufe mit Baur in dieser Beziehung, der sich dann auch in seiner spätern Abhandlung erkenntlich gezeigt, und Bleek's Glossen für I. Kor. 14 angenommen hat, statt seiner früheren Geisteszungen.

Ungefähr dieselben Bemerkungen macht auch Rückert gegen die Bleek'sche Auffassung. Auch Schulz hat manches Triftige dagegen eingewendet S. 39—43.

Von Olshausen's Ansicht ist im Allgemeinen dasselbe zu sagen. Was seine besondere Ansicht betrifft rücksichtlich des Sprechens in ungelernten Sprachen, seine Beiziehung der Analogie des Magnetismus zur Erklärung dieser Erscheinung, so hat sie nie irgend einen Anklang gefunden, steht vereinzelnt, ward für zu bedenklich erachtet. Wozu bedarf man auch des Magnetismus, wenn das γλωσσ. λαλ. als Gabe des heil. Geistes festgehalten wird.

Für jene andere Meinung (Tüb. Quartalschr.), die der Bleek'schen nicht sehr unähnlich ist, gilt dasselbe, was von Bleek gesagt

ist in Bezug auf I. Kor. 14. Von einem χάρισμα, das von demselben heil. Geiste komme, wie die übrigen Charismen, von einer φανέρωσις τοῦ πνεύματος ἁγ. u. s. w. kann bei solcher Annahme keine Rede mehr seyn. Uebrigens scheint uns die ganze Abhandlung schon deßwegen keiner weitern Beachtung würdig, weil sie Apg. 2 von einer ganz andern Erscheinung versteht, als I. Kor. 12—14; was gegen eines unserer Grundgesetze ist.

B.

Eine von der Bleekschen zwar etwas abweichende, aber mit dieser doch am nächsten zusammenhängende Ansicht ist die von Schulz [26]).

Ihm ist das γλωσσ. λαλ. Ausdruck der innern Entzückungen durch Exklamationen, Laute, Jauchzen, Frohlocken u. dgl.

Seine Worte sind (S. 139:) „In der That bleibet uns Nichts „übrig, als dieselbe (Erscheinung) in das Gebiet der Entzückungen zu ver„weisen, und zwar sie als Wirkung und Folge des zum höchsten En„thusiasmus gesteigerten christlichen Wonnegefühls zu betrachten, welches „sich vorzugsweise unter der Form gottbegeisterter Andacht und exal„tirter Lob- und Dankgebete darstellte. Nämlich die Vorstellung „von dem in Christo verliehenen Heil, das Bewußtseyn der unmit„telbaren Gottgemeinschaft, erfüllte und durchglühte die Seele des „Christgläubigen, vermochte auch wohl, sie auf Momente in's Ueber„schwengliche zu entzücken“.....

Das objektive Selbstbewußtseyn mochte mehr und mehr zurücktreten, auch wohl gänzlich verschwinden, die Erfassung gesonderter Gedanken, besonders aber die Deutlichkeit der Darstellung unmöglich werden, daher nur unbemessene Geberden und Laute als unaufhaltsame Zeichen und Zeugen von der im Innern lebendigen Bewegung sich an dem Enthusiasten wahrnehmen lassen. „Natür„lich konnten diese äußerlichen Merkzeichen der Entrückung, da „Freude und Wonne das Innere durchströmmte, auch nur Töne „und Gesten der Lust, also Jauchzen und Lobsingen, Hallelujage„schrei und Frohlocken durch Ausdrücke und Geberden seyn“ (S. 140). „War man sich aber einer neuen Art von Beseligung, dergleichen „bis dahin noch nie Jemand gewürdigt worden oder empfunden

---

26) Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere der sogenannten Gabe der Sprache. Eine exegetische Entwicklung von Dav. Schulz. Breslau 1836.

„habe, nämlich der messianischen, .. bewußt, so liegt es im Wesen „der Sache, daß sich dafür auch neue Darstellungsformen, mit andern Worten, neue Zeichen und eine neue Sprache der wonnevollen neuen Begeisterung hervorthun, zum mindesten die schon „vorhandenen verhältnißmäßig steigern mußten“.... „Wir meinen „sonach, das jauchzende Anstimmen neuer Weisen, oder wenn man „will, Melodieen zur Verherrlichung Gottes und Christi in fessellos „hinströmenden Jubeltönen, sey durch die der Sache gar nicht unangemessene Ausdrucksweise *γλώσσῃ λαλ.* und *γλώσσαις λαλ.* bezeichnet worden. Von der lebhaften Gestikulation mochte die lauthinschallende freudige Deklamation ebenso, wie der Vortrag eines „Propheten und wie das Klagegeschrei, die Angst und Noth der „bußfertigen Zerknirschung, begleitet seyn“... „Die Erscheinung mag „einige Aehnlichkeit gehabt haben mit den Dithyramben bei den „Griechen, den kühnsten Aufschwingungen lyrischen Gesanges zu „Ehren des Bacchus, welche ebenfalls leicht in schwülstige Uebertreibung und phantastisches Toben unbändiger Bacchanalien umschlugen.“

Schulz trägt diese seine Vorstellung auf alle Stellen des neuen Testamentes, in denen das *γλωσσ. λαλεῖν* vorkommt, über, nimmt aber daneben auch (wie Neander) um Apg. II. zu erklären, seine Zuflucht zu der Annahme, daß dort auch in fremden Sprachen gesprochen wurde, die aber auf natürlichem Wege erlernt oder von Fremden selbst, die unter den Jüngern gewesen seyn sollen, gesprochen wurden. „Die Frage, ob verschiedene und welche Sprachen dabei „in Anwendung gekommen, ist fast gleichgiltig. Daran ist nicht „zu zweifeln, daß die bis dahin für Gebet und Andacht in Absicht „auf die gottesdienstliche Sprache bei den Juden geltende Schranke „von den christlichen Enthusiasten unbedenklich durchbrochen wurde, „um auch hiedurch die völligste Freiheit und Allgemeinheit des neuen „Lebensprinzips zu bekunden. Läßt doch die Darstellung des Lukas „Apg. 2 den Zweck, so Etwas anzudeuten, kaum verkennen.“

Sowohl darüber staunt die Volksmenge, daß diese ungebildeten Galiläer zu prophetischem Enthusiasmus hingerissen worden sind, als auch darüber, daß sie sich in der gemeinüblichen Weltsprache, nämlich der griechischen, in ihren verschiedenen Provinzialmundarten und in den darin gebräuchlichen Lobgesangweisen vernehmen lassen. *διάλεκτος* soll als Redeweise, mündlich laute Mittheilung, insofern Mundart im Allgemeinen gelten, anstatt viele von einander durch-

aus verschiedene Sprachen vorauszusetzen, und daneben soll dieses festgehalten werden, daß Befremden und Verwunderung bei der herbeigelaufenen Menge hauptsächlich dadurch erregt wurde, daß ungebildete, unberedte (vermeintliche) Galiläer im Zustande religiöser Begeisterung, wie Propheten sich hören ließen.

Was schon von allen den vorigen Erklärungsversuchen gesagt worden ist in Bezug auf den Begriff des Charisma, gilt auch hier wieder. Γλώσσαις λαλ. soll die Aeußerung seyn in Jubel, Exklamationen rc. Die Fertigkeit, solche verschiedene Jubelexklamationen hervorzubringen, kann das Charisma nicht seyn. Dieses müßte auch hier wieder die Begeisterung, die Ekstase selbst seyn. Hiemit gleicht es den übrigen Charismen in Nichts mehr. — Nach der Darstellung der heil. Schrift soll gerade das γλώσσαις λαλ. das Charisma seyn, dieses aber ist das Lautwerden durch die Zungen oder in Sprachen, oder in unverständlichen Ausdrücken und darin, in der Aeußerung, soll das Charisma bestehen; die innere wirkende Ursache ist bei allen Charismen dieselbe, nämlich derselbe heil. Geist. — Die φανέρωσις τοῦ πνεύματος soll die besondere Geistesgabe seyn; nicht das πνεῦμα selbst ist diese φανέρωσις; auch nicht die ἔκστασις an sich ist die φανέρωσις, sondern nur das äußere Hervortreten, die Erscheinung des Geistes, die Kundgebung desselben in irgend einer auffallenden Weise.

Für die einzelnen Formeln I. Kor. 14, paßt diese Erklärung keineswegs. Was sollte γλώσσῃ λαλ. seyn? Zu übersetzen „der mit Gottbegeisterung Singende" ist ganz willkührlich; γλῶσσα kann doch unmöglich geradezu die Bedeutung von „Gottbegeisterung" haben; eine einzelne poetische Formel oder Jubelexklamation ist aber doch kein Zeichen der Gottbegeisterung selbst, so daß der Ausdruck für die Sache gesetzt werden könnte? — Die Gabe der ἑρμηνεία könnte sich nach dieser Erklärung jedenfalls nicht auf die Jubeltöne rc. beziehen, denn diese verstand ja Jeder, sondern es müßte nähere Belehrung über den Zustand des Ekstatischen seyn. Darüber ist das Nöthige oben bei Neander's Erklärung bemerkt.

Um bei dieser Ansicht nicht zu lange zu verweilen, wollen wir sie nur gegen die Erzählung Apg. 2 halten und sehen, ob sie mit derselben sich vereinigen lasse. Dasselbe Jauchzen, Lobsingen Hallelujarufen rc., das nach I. Kor. 14, — von welcher Stelle, als der glaubwürdigeren, weil von einem Augenzeugen des γλώσσ. λαλ. geschrieben, auszugehen sey — in der Korinthischen Gemeinde

stattgefunden habe, sey auch hier anzunehmen, wenn gesagt wird, daß die Jünger ἑτέραις γλωσσ. zu reden anfingen. — Das Staunen und die Verwunderung der Menge sey erregt worden dadurch, daß „Jedweder in seiner besondern Mundart (Art des Gottlobsingens) jene in Begeisterung laut werden hörte. Sie geriethen aber „Alle in's höchste Erstaunen und sprachen in Verwunderung zu „einander: „Sind denn nicht diese Leute, welche sich da gottbegeistert laut vernehmen lassen, Galiläer? Wie hören wir sie nun „ein Jeder in seiner besondern Mundart (Ton- und Redeweise), in „der wir geboren sind: Wir hören sie in unsern Jubelweisen die „Wunder Gottes verkündigen."

Διάλεκτος soll also hier nicht seyn Dialekt, Mundart, sondern besondere Art des Gottlobsingens. Der Grund der Verwunderung soll nicht im Formellen dessen, was man hörte, liegen, sondern im Materiellen (den Lobgesängen). — Wie können nun aber die γλῶσσαι, Mundarten, im angegebenen Sinne sowohl ἕτεραι als ἡμέτεραι genannt werden? Das ἕτεραι sucht Schulz so zu erklären: „Für die neue Art der Beseeligung (der messianischen) thaten sich auch neue Arten der Darstellung, neue Sprachen der wonnevollen Begeisterung hervor (s. oben). Ist „ἕτεραι" so erklärt, wie kann das „ἡμέτεραι", durch das die Verwunderung eben so bedingt ist, gefaßt werden?" Darüber gibt die Abhandlung von Schulz keinen besondern Aufschluß. Unter den Anwesenden mögen fromme Juden gewesen seyn.. Aber die frommen Juden sind doch keine Christen und werden ausdrücklich von diesen unterschieden. Die neuchristliche Begeisterung und der Gottlobgesang kann ihnen daher keine vertraute, bekannte gewesen seyn. Das Jüdische und Christliche müßte ganz in einander überfließend seyn; diese fremden Juden müßten schon längst den heil. Geist empfangen haben!

Um die Verwunderung zu erklären, nimmt auch Schulz (wie Neander) neben dem Gottlobgesang seine Zuflucht zur Annahme fremder Sprachen (die auf natürlichem Wege erlernt waren), wie schon oben bemerkt. Dagegen gilt dasselbe, was schon von der Neander'schen Vorstellung gesagt wurde. Sobald die Sprachen oder Dialekte nur als Eines der Momente der Verwunderung anerkannt sind, ist es schlechthin unmöglich, die ganze Darstellung von etwas Anderm, als von einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen zu verstehen. — Wie konnten die „ἡμέτεραι γλῶσσαι" der fremden Juden zugleich „ἕτεραι" seyn? denn offenbar waren

sie in dem Sinne auch ἕτεραι, in welchem sie ἡμέτεραι waren; ἡμέτεραι aber waren sie als Sprachen (Dialekte). Man müßte annehmen in dem ἑτέραις γλ. und ἰδία διάλεκτος liege beides zugleich, die neue Gesangsweise und das Sprechen in fremden Sprachen. Die Erzählung wäre hienach freilich nicht sehr klar und einfach!

Sollte seine Erklärung nicht zulässig seyn, so weiß auch Schulz noch einen andern Ausweg, er sagt: „An sich sey es möglich, daß „uns bei Lukas eine schon modificirte Vorstellung, d. h. ein nicht „sowohl auf genaue Darlegung der ursprünglichen Thatsache in „allen Einzelnheiten ihres Verlaufes ausgehender, streng historischer „Bericht, als vielmehr nur des Erzählers eigene, die auf seinem „Standorte mögliche oder angemessen erschienene Auffassungsweise „entgegenkäme"; wie kundige Ausleger sagen, daß Lukas oft seine eigene Ansicht den Erzählungen eingemischt und den historischen Stoff dieser seiner eigenthümlichen Ansicht anbequemt habe. So sey auch Apg. 2, mehreren Auslegern zufolge, eine Darstellung des Vorganges, wie ihm die Tradition schon ein verändertes Gepräge aufgedrückt habe, wie dieß schon zeige die rhetorisch und dichterisch gehaltene Form dieses Abschnittes, daher der Leser zu keiner deutlichen Vorstellung gelange. Dieses problematisch Gesagte spricht Schulz bald als entschiedene Ueberzeugung aus. Wer sich Alles (was er von den in Palästina gangbaren Sprachen gesagt) vergegenwärtige und dann Apg. 2 erwäge, werde in der Aufzählung jener Völkerschaften nicht sowohl einen auf faktischem Grund beruhenden, streng historischen, wörtlich fest zu haltenden Bericht erkennen, als vielmehr eine oratorische, keiner festen Ordnung folgende Beispielanführung von Juden und Judengenossen aus verschiedenen Gegenden, welche hörten, wie die Begeisterten in der, beim eigenen Gottesdienst gewohnten, Redeweise laut wurden; also willkührlich ausmalende Enumeration, wie bei Paulus häufig ꝛc. Hiemit ist Schulz der Baur'schen Annahme eines Mythus beigetreten und dasselbe, was von Baur gesagt, gilt auch von ihm.

c.

Baur tritt in seiner zweiten Abhandlung über diesen Gegenstand [27]) der Bleek'schen Ansicht bei und sucht die des Schulz theil-

27) Theol. Stud. und Krit. Jhrg. 1838 III. H. „Kritische Uebersicht über die neuesten das γλωσσ. λαλ. in der ersten christl. Kirche betreffenden Unter-

weise damit zu verbinden. Er unterscheidet gewissermaßen zwei Stufen des γλωσσ. λαλ. Auf der ersten ist es ihm ein Lautwerden des innern Seelenzustandes durch das Organ der Zunge (daher γλώσση λαλ. oder διὰ τῆς γλώσσης λαλ.), Aeußerung in unarticulirten Tönen, jauchzenden Exclamationen u. dergl. (d. Schulz ähnlich); auf zweiter Stufe, oder gesteigert, hält er es für Aeußerung in Redeformen, aus fremden Sprachen entlehnt, oder in der Umgangssprache ungewöhnlich, was γλώσσαις λαλ. ausdrücke. „Γλῶσσαι“ seyen nicht Sprachen im gewöhnlichen Sinne, sondern nur Sprachidiotismen, γλωσσήματα, gleichsam noch rohe und unvollkommene und darum wieder außer Gebrauch gekommene Aeußerungen des Organs der „γλῶσσα,“ aus welchen sodann erst die γλῶσσαι im eigentlichen Sinne die modernen Umgangssprachen des cultivirten Lebens hervorgingen. Das γλωσσ. λαλ. sey daher gewesen ein Reden in verschiedenartigen, ungewöhnlichen, auffallenden, bald daher, bald dorther genommenen Redeformen, Aeußerungen des im Innern erregten, überschwenglichen Gefühls u. s. w. Doch bringt Baur keineswegs diese seine Vorstellung dem Texte Apg. II. auf, sondern gesteht vielmehr, daß sie dieser Erzählung des Lukas nicht gemäß sey. Der Bericht des Lukas ist ihm aber nur traditionelle Umgestaltung und Idealisirung des ursprünglichen Factums; daher Relation und Factum getrennt werden müssen rc. Da wir einen solchen Mythus, als der göttlichen Authorität der heiligen Schrift und der Glaubwürdigkeit der heiligen Schriftsteller zuwider, nicht annehmen, so kann dieser Erklärungsversuch für uns keine Bedeutung haben; denn ist Apg. II. nicht mythisch zu fassen, sondern als wahrhafte Erzählung des Factums, wie es Statt gefunden, und paßt die aus I. Kor. 14 gewonnene Vorstellung des γλ. λ. durchaus nicht für jenes Ereigniß, so kann uns diese auch für I. Kor. 12—14 nicht die richtige Erklärung seyn.

Eine eigenthümliche, bisher nicht existirende Ansicht vom γλωσσ. λ. hat sich Wieseler [28]) gebildet. Von jeder sprachlichen Untersuchung über die verschiedenen Formeln vor der Hand ab-

---

suchungen mit besonderer Rücksicht auf die Schrift: „Die Geistesgaben der ersten Christen rc. von Dr. Schulz.“

28) Theol. Stud. und Krit. Jhrg. 1838, III. H. „Neuer kritisch exegetischer Versuch über I. Kor. in Verbindung mit Apg. 2,“ v. Wieseler, Repetenten in Göttingen.

sehend, geht er von I. Kor. 14, als der Hauptstelle über diesen Gegenstand aus, bildet sich aus dem Zusammenhang derselben seine Vorstellung, erklärt, dem gewonnenen Resultate gemäß, auch Apg. 2 und sucht dann erst den Ursprung und die Bedeutung der diese Geistesgabe bezeichnenden Formeln zu ermitteln. Das Resultat seiner Untersuchung ist: Unter γλωσσ. λαλ. haben wir, seiner äußern Erscheinung nach, eine hörbare, aber für Niemand verständliche Rede zu denken. — Oder (S. 738): „Unter γλώσσ. λαλ. oder „ἑτέραις γλωσσ. λαλ. versteht Paulus ein ekstatisches Reden in un„verständlichen Ausdrücken, d. i. in leisen, kaum vernehmlichen, un„artikulirten Worten, Tönen und Lauten, in denen sich das begei„sterte, fromme Gefühl Luft machte, unterschieden von der Prophe„tie durch stärkeres Zurücktreten der Reflexion und die damit zu„sammenhängende Unverständlichkeit seines Inhalts und darum „für sämmtliche Zuhörer unerbaulich, wenn der Zungenredner nach„her seine Glosse nicht dollmetschen konnte." Die ἑρμηνεία nämlich sey die laute, artikulirte Prononcirung. Nie habe die ἑρμην. getrennt von dem γλωσσ. λαλ. Statt gefunden, nie sey ein Anderer, als der γλ. λαλῶν selbst der Hermeneut des Gesprochenen gewesen. Nach dieser gewonnenen Vorstellung müsse auch Apg. II. erklärt werden. Auch da fand so ein leises, unverständliches Murmeln als Ausdruck des begeisterten frommen Gefühls Statt. Als aber die fremden Juden zusammengekommen waren, da trat die ἑρμήνέια ein; zu diesen sprachen sie nicht in Glossen, sondern in ihren Sprachen, was aber nicht auf ganz natürliche Weise zuging, sondern: „Wenn wir auch den Jüngern, als ungebildeten Leuten „aus der niedern Volksklasse, keine Fertigkeit im Gebrauch aller der „genannten Sprachen zuschreiben dürfen, so haben wir uns ihr „Reden in mehreren ihnen sonst nicht geläufigen Sprachen gewiß „so zu erklären, daß der Augenblick, das Bedürfniß der Mitthei„lung, der Eifer für die erkannte göttliche Wahrheit, besonders „aber das ihnen mitgetheilte neue, göttliche Geistesleben, das ihnen „möglich machte, was ihnen unter andern Umständen und in an„derer Stimmung und Geistesconstitution nicht möglich gewesen „wäre; daß sie nämlich auch Herr über ihnen sonst ungeläufige „Sprachen wurden und sie zum dienstbaren Organ ihrer Gedan„kenmittheilung machen konnten, zum schönen Zeichen dafür, daß „von dem neuen christlichen Geiste alle widerstrebenden Mächte und „Gewalten der Erde, selbst das bei der Gestaltung der Cultur in

„der alten Welt der Verbreitung des Evangeliums so mächtig wi„derstrebende Hinderniß der fremden Sprachen nicht ausgenommen, „besiegt und überwunden werden sollten." — Was also sonst den Erklärern das γλωσσ. λαλ. ist, nämlich ein Sprechen in Sprachen, deren sie für sich, ohne Gabe des Geistes, nicht mächtig waren, das ist Wieseler, in nur wenig verändertem Sinne, die Gabe der ἑρμηνεία; während er doch die Annahme eines Redens in fremden Sprachen sonst ganz geringschätzig behandelt. Uebrigens widerspricht dieser Vorstellung fast Alles, selbst was Paulus sagt. Wie hätte ein solches leises Murmeln von Gebeten von Paulus als besondere außerordentliche Gabe bezeichnet werden können! Leise beten konnten auch die Juden u. A. Niemand konnte darin einen Vorzug finden und wetteifern, Niemand konnte solcher „Zungengabe" unmächtig seyn. — Sie hat in sprachlicher Beziehung Nichts für sich. Γλῶσσα heißt Organ der Stimme und laute Rede; λαλεῖν laut werden, laut reden; ἀποφθέγγεσθαι drückt ebenfalls das Lautwerden aus, ebenso φωνή u. s. w. Ferner widerspricht dieser Erklärung der Vergleich mit laut hinschallenden Instrumenten. Nicht von der Dumpfheit des Tones, sondern von dem Mangel an Deutlichkeit, Verständlichkeit der Melodieen ꝛc. ist die Rede.

Was soll K. 13, 1 den Engeln ein leises Murmeln? Welchen Sinn gibt es, zu sagen: In jenem Leben hört das leise Reden in unverständlichen Tönen und Lauten auf? Nicht im Mindesten ist Apg. 2 angedeutet, daß von Vers 5 an nur von der ἑρμηνεία die Rede sey, vielmehr spricht Alles für das Gegentheil. Ueberhaupt ist zuverlässig, daß nach der Darstellung des Apostels der ἑρμηνευτής eine vom γλ. λαλῶν verschiedene Person seyn konnte. Ist aber dieses der Fall, wie hätte es eine Gabe des heiligen Geistes seyn können, so ein leises Murmeln zu verstehen? Was ἕτεραι und καιναί bezeichnen sollte hienach, ist ebenfalls nicht einzusehen; daß es überflüssige Zusätze gewesen seyen in Bezug auf den griechischen Sprachgebrauch, und daß sie nur gesetzt wurden, das eine (ἕτεραι) im hebräisirenden, das andere (καιναί) im latinisirenden Griechisch ist nur leere Vermuthung. Soll aber auch nach dieser Erklärung nicht die äußere Erscheinung, der Ausdruck, sondern die innere Begeisterung, das Charisma seyn, so gilt dagegen das schon mehrmal hierüber Gesagte.

Was von denen, welche sich gegen eine übernatürliche Sprachengabe erklären, zur vermeintlich richtigen Erklärung des γλωσσ.

λαλ. vorgebracht und behauptet worden ist, faßt Paniel[29]) zusammen und will sich Eine (Gesammt-) Vorstellung daraus bilden. „Gläubige nämlich, bei denen das Gefühlsvermögen und die Phantasiethätigkeit von Natur aus überwiegend war, fühlten sich zu Zeiten durch die frommen Bewegungen ihres eignen, vom Gottes-Geiste angeregten Gemüths in einen Zustand der Gottbegeisterung erhoben, in welchem das Bewußtseyn ihres Selbst und der Welt zwar nicht gänzlich aufhörte (I. Kor. 14, 4), allein doch weit stärker, als bei jeder andern Art des religiösen Enthusiasmus zurücktrat. Ihr Seelenzustand war daher der einer eigentlichen frommen Ekstase. Eben deßhalb waren sie zunächst und absichtslos — in so fern dieser Zustand keine eigentliche Absicht zuließ — nur mit sich selber und mit Gott beschäftigt. Sie gaben dem Drange ihrer Gefühle ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse der übrigen anwesenden Gemeindemitglieder Raum und wendeten sich mit gottbegeisterter Andacht und exaltirten Lob- und Dankgebeten unmittelbar nur an Gott.“ Auch die Form, in welcher sich das christliche Wonnegefühl dieser Zungenredner ausdrückte, sey von der gewöhnlichen so abweichend gewesen, daß der Inhalt derselben von der Mehrzahl der Zuhörer nicht verstanden werden konnte. Fortgerissen nämlich von seinen ekstatischen Gefühlen und Anschauungen offenbarte der Zungenredner seinen Seelenzustand bald durch abgerissene leisere oder hellere Töne innerer, unaussprechlicher Wonne und des heiligsten und seligsten Entzückens (Wieseler); bald, da er schon vorher von der Ueberzeugung durchdrungen war, für die Macht und Fülle der erhabendsten und innigsten religiösen Gefühle, sey die gewöhnliche Ausdrucksweise zu niedrig und gemein — durch ungewöhnliche, alterthümlich lautende, auf seltsame Weise gebildete Wörter und Redensarten, Idiotismen und Provinzialismen, fremdartige, aus andern Sprachen genommene Ausdrücke (Bleek). Nach allem diesem war also das γλ. λαλ. weder ein eigentliches Reden in fremden Sprachen, noch selbst überhaupt ein allgemein verständlicher, geschweige denn ein äußerlich oder logisch zusammenhängender Vortrag. — Vielmehr waren die γλῶσσαι zum Theil unzusammenhängende, willkührlich an einander gereihte, begeisterte Exklamationen, unaussprechliche Seufzer — ῥήματα ἄῤῥητα —

29) Pragmatische Geschichte der christlichen Beredsamkeit und Homiletik bis auf unsere Zeit. Leipzig, 1839.

(Schulz) ꝛc., daher die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* nöthig. — Der Zweck des Zungenredens war nichts Anderes als Selbsterbauung.

Für diese Erklärung sey noch ein wichtiger, bisher von sämmtlichen Exegeten übersehener Beweis, daß sich die jüdischen Hagadisten bei ihren Vorträgen in den jüdischen Synagogen gleichfalls häufig seltener und fremder Wörter bedienten, deren Gebrauch für einen Beweis besonderer Lehrfertigkeit und Vielseitigkeit betrachtet wurde. Wahrscheinlich sey, daß dieser Gebrauch auf die christlichen Vorträge aus den jüdischen überging.

Gegen diese ganze Ansicht Paniel's gilt, was schon oben bei den Einzelnen gesagt wurde, vom Begriff des Charisma als Gabe des heil. Geistes u. s. w.

Wir gehen daher sogleich über zu den

III.

Erklärungen, die von „*γλῶσσα*" in der Bedeutung „Sprache" ausgehen.

Nach dieser Bedeutung von *γλῶσσα* hat man unter den Formeln *γλώσσαις λαλ.* und den übrigen verstanden den Ausdruck für „Reden in fremden (ungelernten) Sprachen."

Diese Ansicht, die schon in den ältesten Zeiten die allein herrschende war und blieb bis in die neuere Zeit und auch in dieser noch viele Vertreter gefunden hat, theilt sich wieder in mehrere besondere, durch einzelne Nebenvorstellungen modificirte Meinungen.

A.

Die älteste Erklärung, die bei den meisten Vätern sich findet und durch alle Jahrhunderte am meisten angenommen ward, ist jene, die in *ἑτέραις γλ. λαλ.* und *γλώσσαις λαλεῖν* ein Reden in fremden Sprachen sieht, in Sprachen, die nicht gelernt, sondern deren Kenntniß als eine außerordentliche Gnadengabe von Gott verliehen ward. Und zwar ward angenommen, daß die Fertigkeit in solchen ausländischen, nicht gelernten Sprachen zu sprechen, als dauernde Gabe vom heil. Geiste verliehen ward, so daß die Apostel und andere Christen sich derselben zu jeder Zeit mit vollem Bewußtseyn bedienen konnten zur Verkündigung des Evangeliums unter allen Nationen. Von der Ertheilung dieser Gabe handelt ihnen sowohl die Erzählung Apg. II. 1—13, als auch Apg. 10, 44 ff. und 19, 6, Mark. 16, 17 und die nähere Belehrung und

Ermahnung, die Paulus I. Kor. 12—14 den Korinthiern über das γλώσσαις λαλ. gibt.

So finden sich diese Stellen erklärt von Origenes[30]: „Arbitror diversis quidem gentibus inde eum (apostolum) effectum esse debitorem, quod omnium gentium linquis eloqui accepit per gratiam spiritus sancti, sicut et ipse dicit: „Omnium vestrum magis linquis loquor. (I. Cor. 14, 18). Quia ergo linquarum notitiam non pro his, quibus praedicandum est accipit, debitor omnibus illis efficitur quorum accepit a Deo linquae notitiam." — Cyrill. v. Jerus.[31]) — Gregor. v. Naz. (Orat. 44 n. 23), Chrysost. (an sehr vielen Stellen) Theodoret[32]), Epiphan.[33]), Ambros.[34]), Augustin.[35]), (Hieronym.)[36]), Gregor. Magn.[37]), Leo Magn.[38]), Pet. Chrysolog.[39]) u. A. Dieselbe Ansicht findet sich constant bei den Scholastikern z. B. Thomas v. Aq. u. A.

B.

Neben dieser ältesten und allgemeinen Ansicht findet sich schon

---

30) Orig. Comment. in ep. ad Rom. ed. Delarue III. pag. 470.

31) Catech. 17 n. 16 zu Act. II. 4. *Καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πν. ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι* bemerkt er: *Γαλιλαῖος ὁ Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ἢ ἐπέρσιζεν ἢ ἐμήδιζεν, Ἰωάννης καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι πᾶσαν γλῶσσαν ἐλάλουν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν (οὐ γὰρ νῦν ἐνταῦθα ἤρξαντο τῶν ξένων πλήθη συναθροίζεσθαι πανταχόθεν ἀλλ' ἐκπότε). Ποῖς τοιοῦτος διδάσκαλος εὑρίσκεται διδάσκων ἀθρόως ἃ μὴ μεμαθήκασιν; τοσούτοις ἔτεσι διὰ γραμματικῆς καὶ διὰ τεχνῶν μανθάνουσι μόνον Ἑλληνιστὶ καλῶς λαλεῖν· καὶ οὐδὲ πάντες λαλοῦσιν ὁμοίως· ἀλλ', ὁ ῥήτωρ μὲν ἴσως κατορθοῖ λαλεῖν καλῶς ... τὸ δὲ πνεῦμα ἁγ. ἅμα διδάσκει πολλὰς γλώσσας ἅσπερ ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ ἐκεῖναι οὐκ οἴδασι· τοῦτο ἐστὶν ἀληθῶς σοφία πολλὴ, τοῦτο θεία δύναμις, ποία σύγκρισις, τῆς ἐν πολλῷ χρόνῳ ἀμαθείας ἐκείνων, πρὸς τὴν ἀθρόαν καὶ διάφορον καὶ ξένην, ἐξαίφνης τῶν γλωσσῶν ἐνεργείαν.*

32) Theod. in I. ep. ad. Cor. XII — XIV.

33) Epiph. XLII. Refut. XIII. et XIV.

34) Ambros. in Psalm 18.

35) August. Tract. 93 in Joan. — Sermo CCLXVI. in Vigil. Pentec. Sermo 267 in die Pentecost. Sermo 268 in die Pentec. Sermo 269 in die Pent.

36) Hieron. Comment. in I. Cor.

37) Greg. Magn. Hom. XXX. in Evang. n. 4.

38) Leo M. Sermo LXXV. De Pentec. I.

39) Pet. Chrys. Sermo 83.

sehr frühe eine andere, die allerdings auch ein Sprachenwunder annimmt, dieses aber mehr auf die Seite der Zuhörer setzt, als auf Seite der Sprechenden. Nach der Meinung einiger Erklärer haben nämlich die Apostel und Andere, denen diese Geistesgabe zu Theil geworden ist, zwar in ihrer Muttersprache geredet, sie wurden aber von den Fremden aus den verschiedensten Ländern so vernommen, als sprächen sie in der Sprache jedes dieser verschiedenen Fremden. Diese Erklärung gibt der heilige Cyprian über das Sprachenwunder am Pfingstfeste: (Sermo de Spirit. S. vulgo Cypr. adscriptus): Pentecosten igitur celebrantes commemoravimus, quae olim sub Moyse in vet. Test. sunt acta et quae sub Christo facta sunt, post cujus ascensionem in coelos Spir. S. visibiliter super Apostoles in linquis igneis apparuit, et ad instar prioris saeculi universitatem fidelium unius labii esse voluit; ut quorum erat cor unum et anima una, una esset et linqua, nec posset impedire intellectum credentium aliqua diversitas verborum, sed Evangelica doctrina propria linqua prolata ad omnium auditum eandem efficientiam obtineret, ut Graecis et Barbaris omnibusque gentibus verbum Evangelii sic esset intelligibile, ac si in eorum auribus linquae, in qua nati erant idiomata resonarent. Aderant Medi et Elamitae, Mesopotami et Arabes. Hi omnes, dum Hebraea linqua Apostoli praedicarent, locutio Judaica enuntiationis suae articulos cursu consueto evolvens nullo exponebatur interprete, sed verbo eorum per Spiritum sanct. inerat virtus et gratia, ut inhabitantes Partum et Asiam, suam esse dicerent linquam, quam audiebant; quasi primitivae linquae libertas ad antiquitatis reversa originem, confusionis contumeliam evasisset. etc.

Nach der Andeutung des Greg. v. Naz. (Orat. 44. 23) scheint diese Erklärung zu seiner Zeit sehr gewöhnlich gewesen zu seyn. Dieselbe Ansicht spricht aus: Arator [40]). Auch Beda Venerabil. [41]) neigt sich ihr zu. Ebenso Oecumenius u. A. Entschieden erklärt sich für sie Erasmus v. R. [42]) und Lami [43]).

40) Aratoris s. Eccles. Rom. Subdiaconi Poemata Lib. I. hist. Apost.

41) Expositio in Act. Apost. C. II.

42) Paraphras. z. Apgsch.

43) De Eruditione Apostolorum.

C.

Die spätern Erklärer verbinden gewöhnlich diese genannten zwei Vorstellungen miteinander. Zur Annahme der ersten sehen sie sich gezwungen durch die Gewalt des Textes, die zweite verbinden sie damit deßwegen, weil im Laufe der geschichtlichen Entwicklung und Gestaltung der Kirche Männer aufgetreten waren, die diese Gabe wirklich besaßen; die nämlich in ihrer Muttersprache redend von Leuten der verschiedensten Sprachen verstanden wurden. Solches wird erzählt von Fr. Xaver, Vinzenz. Ferrerius, früher vom hl. Bernard (in Conc. Fiorent.) u. A.[44] Wenn diese Männer, schloß man, diese Gabe besaßen, so mochte sie wohl auch den Aposteln zu Theil geworden seyn. So Sylveira[45]), Cornelius à Lapide[46]), Estius[47]), Lorinus[48]) u. A.

D.

Die meisten der neueren Erklärer haben sich wieder der Hauptsache nach an die erst genannte Ansicht der ältern Väter angeschlossen. Z. B. Middleton[49]), Storr[50]), (Milville[51]), Flatt)[52]), Ludw. Chr. Heydenreich[53]), Olshausen (zum Theil), Bäumlein, Rückert, Kling verstehen unter γλωσσ. λαλ. ein wirkliches Reden in fremden, nicht gelernten Sprachen vermittelst einer außerordentlichen Gnaden-Gabe des heiligen Geistes. Sie weichen aber von den Vätern darin ab, daß sie nicht eine immer dauernde und mit klarem Bewußtseyn beim Gebrauche verbundene Gabe, die zum Behufe der Verkündigung des Evangeliums unter fremden Völkern gegeben war, darunter verstehen, sondern ein an Ekstase grenzendes Versetztwerden in ein fremdes Sprachgebiet und ein Darlegen seiner frommen Empfindungen und Gefühle in dem fremden Ausdrucke, wobei es aber dem

---

44) Görres' „Christl. Mystik" II. B. S. 191 ff.
45) Sylveira in Act. Ap. Comment. Lugdni 1687.
46) Cornel. à Lap. Comment. in Act. Ap.
47) Estius Comment. in Omn. Ep. P. A. I. Cor. XII.
48) Lorinus. Comment. Act. Ap. Cöl. Agripp. 1617.
49) The miscellaneous Wooks of Conyers Middleton. Vol. II. Lond. 1755. „An Essay on the Gift of Tongues".
50) Opusc. academ. ad interp. lib. sacr. pertin. Vol. II. In epp. ad Cor. p. 290 ff. Vol. III. p. 171—177. Act. II. 1—13.
51) Observ. theol. exeg. de dono ling. in V. Test. commentatio.
52) Vorlesungen über die beiden Briefe an die Korinther. Tübingen 1827. Th. I. Anh. II.
53) Comment. in prior. ad Cor. ep. Vol. II. pag. 234 sqq.

von seinem Gefühle Beherrschten nicht immer möglich wird, über den Inhalt seiner Rede zu reflektiren und in ruhigerer Stimmung dieselbe in der Muttersprache zu deuten.

E.

Wie Paniel alle verschiedenen Vorstellungen, die ein Sprachenwunder nicht annehmen, zu Einer zu vereinigen suchte; so hat Dieringer [53]) die verschiedenen Erklärungen, die ein Sprachenwunder behaupten, in Eine zu verbinden gestrebt. Ihm ist daher das *γλωσσ. λαλεῖν.* oder „die Gabe der Sprachen nach ihren verschiedenen Abstufungen „ein an Ecstase grenzendes Versetztwerden in ein fremdes Sprachgebiet und ein Darlegen seiner frommen Empfindungen und Gefühle in dem fremden Ausdrucke, wobei es aber dem von dem Gefühle Beherrschten nicht möglich wird, über den Inhalt seiner Rede zu reflektiren und in ruhigerer Stimmung dieselbe in der Muttersprache zu deuten; „das Beten und Reden in „einer oder mehreren fremden Sprachen mit dem Vermögen, den „Inhalt des Gesprochenen den Zuhörern in der heimischen Mund„Art darzulegen, das Reden in fremden Sprachen vor fremden „Völkern, als verliehenes Geschick, die nationale Schranke zu über„winden, und auch auswärtigen Völkern das Evangelium predigen „zu können; das Verstandenwerden eines Glaubensboten, der in „seiner vaterländischen Sprache redet, von Völkern einer anderen „Sprache. — Nur durch die Annahme dieser verschiedenen Gradatio„nen, fährt Dieringer fort, sind die Aussprüche der Schrift sowohl, „als die Thatsachen der Geschichte erklärlich, namentlich aber wird „einleuchtend, warum der Apostel Paulus die Sprachengabe im „Vergleich mit der Prophetie zum Behufe der Gemeindeerbauung „in eine so niedere Rangordnung einweist."

Welche von den verschieden modificirten Erklärungen, die wir sub A, C, D u. E angeführt haben, die richtige sey, werden wir im folgenden Paragraphen näher untersuchen. In Betreff der unter B dargestellten Ansicht können wir hier schon sagen, daß sie sich mit den Worten der hl. Schrift nicht vereinigen lasse und darum aufzugeben sey. Bestand nämlich das *γλωσσ. λαλ.* darin, daß der in seiner Muttersprache Redende von den Anwesenden aus

54) System der göttlichen Thaten des Christenthums. II. B. Mainz 1841. S. 409.

fremden Völkern, auch wenn sie nur ihre heimische Volkssprache redeten, verstanden wurde, dann läßt sich durchaus nicht begreifen, wie die Korinthier den γλωσσ. λαλῶν nicht sollten verstanden haben ohne ἑρμηνεία. Nicht der Redende, sondern die Zuhörer hätten um das Verständniß bitten sollen, — kurz in I. Kor. 14. ist Alles gegen diese Ansicht. Auch mit dem Ausdrucke ἑτέραις γλώσσαις Apg. 2, 4 läßt sie sich nicht vereinigen.

Anhang. Noch eine andere in neuerer Zeit versuchte Erklärung müssen wir hier kurz erwähnen. Mit Cypr. und der Uebrigen Ansicht einigermaßen verwandt ist nämlich die von Billroth[55]) erfundene. — Der Geist des Christenthums, sagt er, habe alle Nationen in einen geistigen Rapport versetzt, höher, als der magnetische (des Olshausen, dessen schon oben gedacht)[56]).

Es sey im Wesen der neuen Religion gelegen, daß sie alle Völker durchdringe und zu einem geistigen Ganzen vereinige. Der sinnlich wahrnehmbare Typus für diese Allgemeinheit des Christenthums sey das γλωσσ. λαλ. gewesen, ein Reden in einer Sprache, die gewissermaßen die Rudimente (τὰ στοιχεῖα) oder Elemente der verschiedensten, wirklich historischen Sprachen befaßt habe. Diese zweite Elementarsprache (die erste sey die vorgeschichtliche Ursprache) verhalte sich zu den historischen Sprachen der spätern christlichen Völkern, wie das Urchristenthum mit seinen Zeichen und Wundern zu den entwickelten historischen Nationalkirchen. Wie bei der historischen Entwicklung die Wunder zurückgetreten, so auch das γλωσσ. λαλ., das nicht höher war, als die spätern historischen Sprachen. Daher erkläre sich der gleichbedeutende Gebrauch von γλῶσσα und γλῶσσαι. Der Singular bezeichne die Eine Sprache (Mischsprache), der Plural die verschiedenen Sprachen, aus denen die Eine zusammengesetzt, für sich betrachtet. — Dieser abentheuerlichen Erklärung sieht man es wohl sogleich an, daß sie auf die in Frage stehenden Stellen der hl. Schrift nicht anwendbar sey. Wie hätten Apg. II. die fremden Völker ihre Sprache in dieser Mischsprache erkannt;

---

55) Billr. Comment. z. d. Briefen an d. Kor. Leipz. 1833.

56) Eine andere auch an Cyprian anknüpfende Erklärung (Theolog. Quartalschrift. Tübingen. Jahrgang 1828, III. H.), die eine „stattgefundene Geistes-Mittheilung und Geistes-Verbindung, vermöge deren der Geist der Zuhörer das vernahm, was die Apostel in ihrem Geiste fühlten und aussprachen" — annimmt, entbehrt durchaus der Begründung in der Schrift, so daß sie nicht näher untersucht zu werden braucht. —

man kann doch sich diese Sprache unmöglich anders vorstellen, als daß sie zusammengesetzt war aus Wörtern der verschiedensten Sprachen; also ein Wort syrisch, das andere persisch, arabisch, griechisch u. s. f. Dieß hätte ohne Wunder keiner der Zuhörer verstanden, wie sie ohne außerordentliches Wunder keiner sprechen konnte. Wir bleiben darum lieber bei der einfachen Annahme, wie sie die Väter geben.

Nachdem wir nun so die verschiedenen Meinungen über das *γλωσσ. λαλ.* kennen gelernt, wenden wir uns der ferneren Aufgabe zu, die eigene Ansicht, — daß es nämlich ein Sprechen in fremden (früher) nicht gelernten Sprachen sey, — näher zu begründen und genauer zu bestimmen.

§ 3. Das „*γλώσσαις λαλεῖν*“ war ein Reden in fremden Sprachen.

Die meisten der verschiedenen Erklärungsversuche und deren Resultate in Betreff des *γλωσσ. λαλ.* die in neuerer Zeit an's Licht getreten, gingen aus der Meinung hervor, die Ansicht der Väter über dieses Charisma — daß es sey die Gabe in fremden, nicht gelernten Sprachen zu reden — lasse sich nicht mit allen Stellen der Apgsch., insbesondere aber durchaus nicht mit den Aussagen vereinen, die der Apostel Paulus I. Kor. 14. von dieser Erscheinung macht. Wenn nun dargethan ist, daß die Schwierigkeiten, deren wirklich nicht wenige vorhanden sind, durch die neu erfundenen Erklärungen keineswegs gehoben, vielmehr noch weit mehr und größer, ja unüberwindlich, völlig unlösbar werden; hingegen nachgewiesen werden kann, daß keine Stelle des neuen Testamentes, die von *γλωσσ. λαλ.* handelt, so beschaffen sey, daß sie schlechterdings mit dieser Vorstellung der Väter unvereinbar wäre und durchaus eine andere Erklärung forderte, im Gegentheil bei einigen Stellen eine andere Deutung, als die eines Redens in fremden Sprachen, sogar unmöglich ist; so ist wohl nicht lange mehr zu zweifeln, welcher Ansicht man folgen müsse; ob der uralten, durch das Ansehen der hl. Väter, von der Tradition bestätigten, constant in der Kirche beibehaltenen, oder den verschiedenen neueren, die sich, wie wir gesehen haben, großentheils nur dadurch (wie ihre Verfechter selbst gestehen) geltend machen können, daß sie die Glaubwürdigkeit und das Ansehen der hl. Schrift und die Wahrhaftigkeit der hl. Schriftsteller in Abrede stellen.

Daß dem wirklich so sey, daß Stellen vorkommen, die nur die Erklärung, daß es ein Reden in fremden Sprachen sey, zulassen, daß hingegen diejenigen Stellen, die diese Erklärung weniger zu begünstigen scheinen (insbesondere was von der Unverständlichkeit und dem psychischen Zustand der Redenden und der Gabe der ἑρμηνεια gesagt ist), mit derselben doch keineswegs durchaus unvereinbar seyen; endlich, daß sich auch ein bestimmter, hinreichender Zweck für diese Gabe in dieser Fassung finden lasse und daß es dem Begriffe eines χάρισμα wirklich entspreche, soll das Folgende darzuthun versuchen.

I.

Das Reden in fremden Sprachen. Würdigung der Einwürfe gegen diese Annahme.

Ehe wir noch daran gehen, aus den verschiedenen Stellen des neuen Testamentes zu beweisen, daß das γλωσσ. λαλ. ein Reden in fremden Sprachen war, müssen wir festsetzen, von welcher Stelle die Untersuchung auszugehen habe. — Sie muß zuverlässig von Apostelgsch. 2 ihren Ausgang nehmen, denn wir nehmen an, daß Lukas wie Paulus vollen Glauben verdiene und die Erscheinung genau gekannt habe, so daß bei keinem eine Entstellung der Thatsachen oder der Gabe Statt finde. Sollte Lukas wirklich kein Augenzeuge des Ereignisses am Pfingstfeste gewesen seyn, so konnte er doch die Sache genau erfahren haben von Augenzeugen, von den Aposteln und den übrigen Jüngern, konnte auch selbst die Gabe in ihrer Ertheilung und Uebung zuverlässig öfters in den Versammlungen wahrnehmen, sich auch nöthigen Falls vom heiligen Paulus die nothwendige Belehrung darüber verschaffen [1]). Verdienen aber beide Berichterstatter über diese Gabe gleichen Glauben, dann ist Alles dafür, von Apg. 2 auszugehen und von Mark. 16, 17.

Offenbar ist ἑτέραις γλ. λαλ., entsprechend dem καιναῖς γλ. λ., die vollere Formel, woraus im Gebrauche dann allmählig γλωσσ. λαλ. geworden ist, wie dieß beweist Apg. 10 und 19 und I. Kor. 12—14. Aus Allem geht hervor, daß absichtlich Apg. 2 die vollständige Formel gewählt worden ist, um jedes Mißverständniß zu vermeiden, da hier das erste Mal der Ertheilung dieser Gabe Erwähnung geschieht und sie auch historisch die erste ist; und daß

---

1) Gleichwohl schreiben Viele (Baur, Neander, Schulz, Paniel 2c.) dem Lukas Unkenntniß und Entstellung der Thatsache zu.

dann, im Hinblick auf diese Stelle, an den andern die kürzere Form gewählt ward, wie sie damals allgemein im Gebrauche war. Wenn daher auch Lukas seine Apostelgeschichte später geschrieben hat, als Paulus seinen Brief (I. Kor.), so ist dieß kein Grund γλώσσαις λαλ. als die ursprüngliche Formel anzunehmen [2]). Paulus schrieb für die Korinthische Gemeinde über das bei den Korinthiern sogenannte und von Jedem gekannte „γλωσσ. λαλ.“ Er nennt das Charisma bei dem Namen, unter dem es allgemein bekannt war, ohne das ἑτέραις (oder καιναῖς) hinzuzusetzen, da ein Mißverständniß damals durchaus nicht zu befürchten war. Lukas aber schrieb nicht eine solche Belehrung über eine so allbekannte Sache, sondern er erzählt ein Factum, schreibt eine Geschichte für spätere Zeiten und muß daher deutlicher und bestimmter reden, die volle Form gebrauchen und die Sache bei dem Namen nennen, mit dem sie zur Zeit, in welche das Factum fällt und von denen, an welchen es geschah, zuerst bezeichnet wurde, und die der Sache am angemessensten war und sie bestimmt bezeichnete. Darum setzt er da, wo diese Gabe zum ersten Mal erscheint, das „ἑτεραι“ bei, obgleich sicherlich in der Zeit, wo er seine Geschichte schrieb, die kürzere Formel im Gange war; denn er schrieb nicht für seine Zeit allein, sondern für solche, denen vielleicht die Sache selbst durch Anschauung nicht bekannt seyn mochte, eben weil es sich von einem Charisma handelte, das nicht Jedem ertheilt wurde und nicht immer zu dauern bestimmt war.

Ferner: Paulus setzt I. Kor. 12—14 offenbar solche Leser voraus, denen die Sache, worüber er spricht, wie schon gesagt, aus der Anschauung bekannt ist, und darauf gründet er seine Belehrung. Für uns nun, denen solche Erfahrung fehlt, müßte das, was Paulus sagt, freilich unklar seyn (wie es sich auch bei denen, die in der Erklärung von I. Kor. 14 ausgehen, wirklich zeigt), wenn uns nicht durch Apg. 2 Gelegenheit geboten wäre, die Mittheilung dieser Gabe, den Gebrauch derselben und ihre Wirkung gleichsam mit anzusehen bei einem besondern Ereigniß. Dadurch wissen wir, wovon es sich handelt I. Kor. 14, und verstehen die Reflexionen des Apostels über diese Gabe in Betreff ihrer Stellung

2) Wie Bleek, Baur, Paniel rc. thun; offenbar nur, weil nach ihrer Erkärung ἕτεραι und καιναί ganz überflüssig ist und sogar ihre ganze Ansicht störend, da γλῶσσαι schon an sich „Glossen,“ „veraltete Ausdrücke“ bezeichnet.

in der Kirche, ihres rechten Gebrauches, ihres Zweckes und Nutzens für die Gläubigen. — Wir beginnen daher unsere Untersuchung mit Apg. II., gehen dann über auf Apg. 10 und 19 und betrachten dann die Paulinische Darstellung I. Kor. 12—14; mit Beziehung auf Mark. 16, 17.

A.

Daß unter γλωσσ. λαλ. ein Reden in fremden Sprachen zu verstehen sey, beweiset vor Allem und am unzweifelbarsten die Erzählung des Pfingstereignisses. — Selbst diejenigen, die durchaus kein solches Sprachen-Wunder anzunehmen gesonnen sind, wie Bleek, Baur, Neander, Schulz u. s. f. gestehen, daß an dieser Stelle durchaus von einem Sprechen in fremden Sprachen die Rede sey, wie verschieden auch sonst ihre Ansicht über γλ. λ. seyn mag, was zuletzt zur schon erwähnten Annahme eines Mythus führte, indem man für die Relation zwar das Sprachen-Wunder bestehen ließ, aber leugnete, daß es faktisch so gewesen sey.

So bemerkt Baur über die Erklärung Rückert's: „Betrachtet „man die Sache nur vom exegetischen Standtpunkt aus, so kann „man eine so rücksichtslose Anerkennung des unleugbar sich ergebenden Schriftsinnes nur billigen; eine ganz andere Frage ist es „aber, ob nicht, wenn die Exegese ihr Geschäft vollendet ꝛc.“

Der Verlauf jenes Ereignisses der Geistesmittheilung am Pfingstfeste war aber folgender: „Alle (die Apostel und übrigen Jünger) waren um die dritte Stunde an demselben Orte versammelt. Da entstand plötzlich ein Geräusch vom Himmel, wie das eines ankommenden heftigen Sturmwindes, und erfüllte das ganze Haus, wo sie saßen; und es erschienen ihnen vertheilte Zungen wie von Feuer, und je Eine setzte sich über die Einzelnen von ihnen. Und sie wurden Alle erfüllt vom heiligen Geiste und fingen an in andern Sprachen zu reden, wie der Geist ihnen gab, sich vernehmen zu lassen. Es waren aber in Jerusalem wohnend Juden, gottesfürchtige Männer, aus jeder Nation unter dem Himmel. Da nun dieses Geräusch entstanden war, kam die Menge zusammen und ward verwirrt; denn sie hörten dieselben reden, jeder in seiner eignen Sprache (Dialekt). Es geriethen aber Alle in Erstaunen und verwunderten sich, zu einander sprechend: Sieh', sind nicht Alle diese Sprechenden Galiläer? Und wie hören wir sie, jeder

in dem eignen Dialekte (Sprache) von uns, in dem wir geboren sind? Parther und Meder und Elamiter ꝛc., Kreter und Araber, hören wir sie verkünden in unsern Sprachen die Großthaten Gottes? Es erstaunten aber Alle und verwunderten sich, indem Einer zum Andern sprach: Was soll das seyn? Andere aber sprachen spottend: Sie sind des süßen Weines voll."

In dieser Erzählung spricht, wie gesagt, Alles für unsere Annahme eines Redens in fremden Sprachen. — Daß „γλῶσσαι“ Sprachen bedeuten könne, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Ebenso ist *λαλεῖν* der Annahme eines Sprechens in wirklicher, verständlicher Rede nicht entgegen.

Das Reden in andern Sprachen wird als die Wirkung der Erfüllung mit dem heiligen Geiste dargestellt (*καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι*).

Der Grund der Verwunderung der zusammengekommenen Fremden ist: daß sie die Jünger sprechen hören, Jeder in der Mundart seines Heimathlandes, obgleich die Redenden alle Galiläer seyen, sie selbst aber Parther und Meder und Elamiter ꝛc. Unmöglich läßt sich verkennen, daß die *ἕτεραι γλῶσσαι* (V. 4), in denen die Jünger zu reden anfangen, der *ἰδία διάλεκτος* (V. 6) der Fremden sey; daß unter „*ἕτεραι γλῶσσαι*“ der Jünger die (V. 11) *ἡμέτεραι γλ.* der Fremden zu verstehen seyen. Die ganze Relation paßt so zusammen, greift so genau in einander, daß es weit mehr als gezwungen erscheinen muß, zwei ganz verschiedene Dinge, das begeisterte Reden der Jünger, als Wirkung des heiligen Geistes, und das Reden in fremden Sprachen, die früher erlernt worden waren, zugleich darin zu erblicken, so daß über Beides zugleich die Anwesenden sich gewundert und (dem Zusammenhang gemäß) gespottet hätten. Es ward hier erfüllt, was nach Mark. 16, 17 Christus verheißen hatte; wo er *γλώσσαις καιναῖς λαλ.* unter den übrigen Wunder-Zeichen nennt, die wir bald nach diesem Ereigniß der Reihe nach an den Aposteln zum Vorschein kommen sehen.

Man hat zwar Manches eingewendet, sowohl gegen die Glaubwürdigkeit der ganzen Erzählung, die ungenau seyn soll und rhetorisch ausgeschmückt, als auch gegen die Annahme eines Redens in fremden Sprachen, als dem fernern Verlaufe der Erzählung nicht gemäß. Aber alle diese Einwürfe sind von keinem entscheidenden Gewicht.

Die erste und hauptsächlichste Einwendung, auf die sich im Grunde genommen alle andern basiren, ist die, daß hier bei solcher Auffassung ein Wunder geschehen seyn müßte, was nicht denkbar sey. — So besonders Baur nennt ein solches Wunder geradezu etwas Gottes Unwürdiges. Aber wenn diese Erhöhung des Menschen Gottes unwürdig ist, wie Gottes unwürdig muß Baur alle Erlösungsthaten Christi finden? — Schulz aber hält ein solches Wunder für zu groß und erstaunlich, als daß es geschehen seyn könnte (S. 61.): „Schon an sich ist es eine höchst „seltsame, dem denkenden Geiste sofort anstößige Zumuthung, daß „er sich vorstellen soll, durch unmittelbares Wunderwerk der Gottheit sey jenen ersten Christen, ohne ihr Zuthun, urplötzlich die „vollständige, lexikalisch grammatische Kenntniß einer oder mehrerer oder aller ihnen zuvor unbekannter Sprachen, sammt der Fer„tigkeit, sie zu sprechen, eingegeben worden. Man darf diesen un„geheuren Gedanken nur etwas näher in's Auge fassen, um das „Widersinnige und Abentheuerliche darin schier mit Händen zu „greifen. Wie viel will es schon sagen, nur einer einzigen Spra„che, die Muttersprache nicht ausgenommen, bis auf einen gewis„sen Grad in der Art sich zu bemächtigen, daß man im Kreise „der Gebildeten damit bestehen kann." Nun führt Schulz noch weiter aus, welche Schwierigkeiten bei Erlernung und beim Gebrauche einer fremden Sprache zu überwinden seyen; dann fährt er fort: „Und weil jedes Erlernen einer fremden Sprache zu„gleich Erweiterung des ganzen Gesichtskreises ist, somit wesent„lich Umgestaltung des Menschengeistes nothwendigerweise mit sich „führt, so fällt in die Augen, welch' arge Störung und Verwir„rung durch urplötzliches Einflößen vollständiger Kenntniß vieler „Sprachen in die Seelen derer angerichtet werden müßte, denen „solche Gewalt widerführe. Verstandeszerrüttung dürfte eher, als „Erleuchtung und Erhebung die Folge dieser Art von Geistesein„wirkung auf den Menschen seyn. Wer will den Allweisen zum „Urheber solcher Störung machen in den von ihm selbst geordne„ten Gesetzen? Wer mag sich denken, daß in jenen, der fremden „Sprachen kundig Gewordenen, das freie Wesen des Geistes ver„nichtet, sie selbst zu Automaten, zu Sprechmaschinen einer fremden, „wenn noch so erhabenen Macht, herabgewürdigt worden seyen?" Ueberdieß sey die Sprachenkunde ihrer Natur nach kein religiöser Gegenstand, könne darum unter den Gaben des hl. Geistes keinen Platz finden.

Wir haben hierauf zu erwidern: Was die Größe des Wunders betrifft, so braucht sich Niemand ihretwegen Sorge zu machen. Nicht der schwachen menschlichen Kraft ist ja die Wirkung desselben zugeschrieben, sondern der allmächtigen Gotteskraft. Dann scheint uns auch die lexikalisch-grammatische Kenntniß der Sprachen ein zu schulmäßiger Ausdruck für diese Sprachengabe. Es wird sicherlich eine unmittelbarere, nicht nach den Regeln der Grammatik eingegebene Kenntniß gewesen seyn, was um so mehr der Fall seyn kann, da wir nicht die ältere Ansicht von einer dauernden Sprachengabe, — die bei jeder Gelegenheit und zu jedem beliebigen Gebrauche angewendet wurde, — geradezu annehmen, sondern diese Ansicht dahin modificiren, daß diese Gabe nur zu bestimmten Zeiten im Zustande der Begeisterung ihnen zu Theil wurde. Was die Besorgniß betrifft, es möchte durch ein so plötzliches Einflößen der Sprachen der Verstand zerrüttet werden, so ist nur wieder hinzuweisen auf den, der die Wunder wirkt. Gott ist es ja, der dieses Sprachen-Wunder wirkt; ihm dürfen wir es wohl zutrauen, daß er es thun konnte ohne jene Zerrüttung des Verstandes; die Natur steht nicht außer, sondern unter seinem Willen [4]). Schulz wird doch wohl bei dieser Wirkung Gottes sich nicht einen ungeschickten Schulmeister vorstellen, der dadurch, daß er seinen Zöglingen zu viel zumuthet, ihrem jungen Geiste durch Ueberanstrengung schadet?

Nicht ein plötzliches Erlernen nach menschlicher Weise haben wir uns vorzustellen, so daß etwa nur die sehr kurze Zeit, in der sie dieselbe erlernten, einen Unterschied machte von dem gewöhnlichen Erlernen der Sprachen, sondern eine unmittelbare Mittheilung dieses Sprachvermögens ist zu denken.

Ist endlich auch die Sprachenkunde kein an sich (ihrer Natur nach) religiöser Gegenstand, so kann sie es doch werden durch die besondere Beziehung, in die sie zur Religion tritt. Auch das Stillen des Sturmes oder Verwandeln des Wassers in Wein ist kein (an sich) seiner Natur nach religiöser Gegenstand; aber die Macht, die darin sichtbar wirkt, und die Beziehung, in der es zur Reli-

---

4) Hätte nicht auch die Kraft des Willens, die Kranken zu heilen durch ein bloßes Wort, den ganzen Willen und Geist des Menschen zerrütten müssen? Wie hier, so auch bei dem Sprachenwunder, wirkte die göttliche Macht. Sollten die Apostel deßwegen Automaten, Maschinen gewesen seyn, weil sie Kranke heilten?

gion tritt, geben ihm wohl diesen religiösen Charakter. Zudem schließen wir religiöse Begeisterung beim Reden in fremden Sprachen keineswegs aus, sondern ein.

In besonderer Beziehung auf diese Stelle, Apg. 2, selbst wendet man ein:

1) „Wenn die „ἕτεραι γλῶσσαι“ der Jünger die Sprachen der in Jerusalem wohnenden Juden waren (κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλήμ), also ihre Sprachen doch nicht ganz unbekannt seyn konnten, wie kommt es, daß sie sich gar so sehr wunderten darüber, daß die Jünger ihre Sprachen redeten? Dieses hätte nicht seyn können, sollte kein anderer Grund vorhanden seyn, als das Reden dieser Sprachen!“ Aber der Grund der Verwunderung ist ja angeführt; die Juden waren Fremde, blos zum Fest Gekommene, und zwar aus allen Gegenden, die namentlich aufgeführt werden. Darüber wundern sie sich nun, daß die ungebildeten Galiläer in allen ihren so verschiedenen Sprachen und Dialekten reden, und zwar in so aufgeregtem, begeistertem Zustand, den sie sahen.

2) „Wie hätten die versammelten Jünger in diesen Sprachen zu reden beginnen sollen (nach V. 4), da noch Fremde gar nicht da waren, welchen vernünftigen Zweck konnten sie haben?“ —

Der Zweck war derselbe (wenn sie wirklich zuvor schon sprachen), den der Apostel wissen und beabsichtigen mußte, da er das γλωσσ. λαλ. in der Korinthischen Gemeinde erlaubte, wenn ein Interpret da war. Da wir über den Zweck dieses Charisma in einem eigenen Paragraphen sprechen werden, so kann es hier genügen, auf diesen hinzuweisen.

3) Nach der Schilderung sey nicht anzunehmen, daß die Jünger einzeln in verschiedenen Sprachen, der Eine lateinisch, der Andere griechisch, der Dritte parthisch u. s. w., der Reihe nach gesprochen haben, sondern man müßte annehmen, daß Alle zusammen in allen Sprachen laut geworden wären. „Ebenso gewänne es „(Schulz S. 89) nach dem Grundtext den Anschein, als ob Jeder „von den Herzugelaufenen für sich allein die Bemerkung gemacht „hätte, daß die Begeisterten insgesammt die ausländischen Sprachen „geredet, und doch war dieses wahrzunehmen keiner von ihnen im „Stande, sondern des Einzelnen Beobachtung und Urtheil konnte „sich lediglich auf die ihm selber bekannte Mundart, keineswegs „über das Ganze erstrecken.“

In Betreff des Ersten behaupten wir wirklich, daß Alle zu gleicher Zeit, Jeder in anderer Sprache geredet; finden aber nicht, daß dieß ein Grund seyn könnte, das Sprachen-Wunder zu verwerfen. — Gegen die andere, erzwungene Einwendung ist zu sagen: Allerdings konnte Einer, wenn er nicht alle die aufgezählten Sprachen verstand und die Redenden längere Zeit anhörte, nicht sagen, in welchen Sprachen Jeder rede und ob Jeder in einer andern spreche, oder nicht. Dieß wollte aber der Verfasser der Apg. auch nicht sagen. Offenbar sind alle Aussagen der Einzelnen der Kürze wegen in eine Gesammtaussage zusammengefaßt. Jeder der anwesenden Fremden äußerte sich, daß er seine Sprache von Einem dieser Galiläer sprechen höre; nicht aber braucht angenommen zu werden, daß Jeder alle Jünger in seiner Muttersprache sprechen hörte.

4) „Wen soll man sich denken unter den „ἕτεροι", die urtheilen: „Sie sind voll süßen Weines"? Wer waren sie? Warum merkten diese so gar nichts von all' den fremden Sprachen, unter denen doch auch ihre eigenen mit vorkommen mußten?" — Ganz genau anzugeben, wer die ἕτεροι waren, dürfte wohl nicht möglich seyn; es ist aber auch gar nicht nothwendig, wenn nur dargethan werden kann, daß solche unter den Versammelten zugegen seyn konnten, die diese Bemerkung machen mochten, wenn die Jünger in fremden Sprachen redeten. Dieses aber ist in mehrfacher Weise denkbar: Es konnten die „ἕτεροι" Einwohner von Jerusalem seyn, die die fremden Sprachen nicht verstanden, und daher aus der unverständlichen Rede und der sichtbaren Aufregung der Jünger ihren Schluß machten. Ihre eigene Sprache wurde zwar auch unter den anderen gesprochen, allein diese hatte für sie nichts Auffallendes, die andern fremden Sprachen aber verstanden sie nicht. Oder die „ἕτεροι" waren Solche, die, ohne sich näher darüber zu erkundigen, was vorging, sogleich absprechend ihr albernes Urtheil abgaben; oder endlich es waren Leute ohne das mindeste religiöse Gefühl, die in Nichts eine höhere Macht erblicken mögen, was es auch sey, sondern verstockt und blind überall nur natürliche Ursachen voraussetzen. So mochten sie demnach auch hier die verschiedenen Sprachen der Jünger wohl vernehmen, auch sich nicht erklären können, woher dieß komme; aber weil sie eine höhere wirkende Macht darin nicht erkennen wollten, auf Trunkenheit schließen. Denn die Bemerkung kann man ja wohl sehr oft machen, daß Trunkene auf

den Gedanken kommen, in einer Sprache reden zu wollen, die ihnen keineswegs geläufig ist.

5) Ganz besonderes Gewicht legen die Gegner der fremden Sprachen darauf, „daß Petrus gar nichts von der Sprachengabe sage, da er doch gerade durch Hinweisung auf diese Gabe das Urtheil jener Menschen am besten widerlegen konnte; sondern daß er nur darauf hinweise, daß die Tageszeit einer solchen Voraussetzung einer Trunkenheit ganz widerspreche". Wenn jene „ἕτεροι", wie gesagt, ganz ohne religiösen Sinn waren, und so urtheilten, obwohl sie wußten, daß die Galiläer in fremden Sprachen redeten, wozu konnte es dienen, was nützen, wenn Petrus auf die Sprachen hinwies? Dieß wußten sie ja ohnehin schon. Oder: waren die „ἕτεροι" Einwohner von Jerusalem, dann würde auch diese ausdrückliche Erinnerung für den Augenblick wenig genützt haben; denn verstanden sie selbst die Apostel nicht, so läßt sich auch nicht geradezu annehmen, daß sie der Versicherung des Petrus geglaubt hätten; sie wäre also unnütz gewesen. 5) Der Apostel Petrus weiset daher auf die Tageszeit hin, als das für diese Menschen Gewichtigere.

Zudem war dem Petrus — wie später auch Paulus I. Kor. 14 urtheilte — keineswegs das Reden in fremden Sprachen das Wichtigste des ganzen Ereignisses, sondern die Mittheilung des hl. Geistes und aller Gaben desselben insgesammt, die den Aposteln zu Theil wurden, nach der Verheißung Christi: daß der Geist, den er senden werde, sie alle Wahrheit lehren solle u. s. w. Darum war er vor Allem bemüht, den Anwesenden zu beweisen, daß die Verheißung Joëls von der Geistesmittheilung, die erfolgen sollte, in Erfüllung gegangen sey als die Folge der durch Christus vollbrachten Erlösung.

6) „Petrus sagt, die Weissagung Joëls sey in Erfüllung gegangen, in dieser aber ist des Sprachenredens mit keiner Sylbe erwähnt". — In der Weissagung Joëls ist blos die Ausgießung des Geistes über alles Fleisch vorausgesagt, die einzelnen Wirkungen nicht so genau, sondern allgemein. Auch andere Charismen, die der heilige Geist mittheilte, sind nicht erwähnt bei Joël.

---

5) Diese Leute hätten zuletzt aber auch sagen können, Petrus selbst zeige sich eben dadurch betrunken, daß er meine, diese Anderen, die sie nicht verstanden, reden in fremden Sprachen; weil es ihnen eben zu unwahrscheinlich vorkommen mußte.

7) Noch wird eingewendet (v. Wieseler), „daß, da die Wahl der Sprache nicht in der Macht des Redenden lag, sondern wie es der Geist eingab, gesprochen wurde, so bleibe es sonderbar, wie die Jünger gerade in der Sprache der Anwesenden redeten". — Sonderbar ist dieser Einwurf, und sehr sonderbar wäre es auch, wenn sie nicht in der Sprache der gerade Anwesenden geredet hätten. Derjenige, der die Macht dieses Sprachenredens gab, war der hl. Geist; läßt sich nun da nicht denken, daß er ihnen die Macht gab, in solchen Sprachen zu reden, die die Anwesenden verstanden? Ist etwa der hl. Geist irgend eine dunkle, bewußtlose Gewalt, die nicht wußte, was sie thue? Um also diesem Einwurfe zu entgehen, brauchen wir keineswegs Olshausens Vergleichung des (sogen.) glossematischen Zustandes mit dem der Somnambulen die die Sprache derer sprechen, mit denen sie in Rapport stehen.

8) „Das Reden in fremden Sprachen habe keineswegs die historischen Folgen gehabt, die ein solches Wunder hätte haben müssen" (Baur). Dieser Einwurf ist, wie Bäumlein schon bemerkt, nicht blos gegen das Sprachenwunder, sondern gegen das ganze Ereigniß gerichtet. Vor Allem würde dadurch die Rede des Apostels Petrus und die Bekehrung der Dreitausend in Frage gestellt; dieses konnte die Aufmerksamkeit noch eher erregen.

9) „Es lasse sich kein hinreichender Zweck auffinden, und der, welcher gewöhnlich angegeben wird, nämlich den Aposteln zu zeigen, daß alle Völker aller Zungen in die Kirche aufgenommen werden sollten, sey offenbar nicht erreicht worden, denn Petrus z. B. sey dessenungeachtet schwer zu bewegen gewesen, das Haus des Cornelius zu betreten; es bedurfte noch besonderer, unmittelbarer Mahnung Gottes". Von hinreichendem Zweck soll später die Rede seyn. Uebrigens ist ja gerade dieß, daß Petrus ungeachtet jenes Zeichens sich noch so schwer entschloß, die Heiden in die Kirche aufzunehmen, ein Beweis, wie nothwendig jenes Wunder war. Das Wunder zwingt Niemanden zu Etwas, bereitet nur vor, macht empfänglich. So war es bei Petrus. Aber der Apostel bediente sich sogar dieses Sprachenwunders bei Cornelius als Beweis gegen die Juden, daß auch die Heiden nach dem Willen Gottes sollten in die Kirche eingehen.

10) „Es lasse sich nachweisen, daß die aufgezählten Völker nicht so verschiedene Sprachen redeten, als Namen der Völker angegeben werden. Höchstens lassen sich vier verschiedene Sprachen

annehmen. Die Völker seyen nur nach religiösen Differenzen, nicht als solche (Völker) aufgezählt". — Dialekte waren es wenigstens eben so viele; und wenn auch nicht, so hebt dieß die Sache nicht auf. Der Annahme von religiösen Differenzen widerspricht Alles, und nichts findet sich, das eine solche Rücksicht auch nur leise andeutete. [6])

Gegen die Annahme von Sprachen Mark. 16, 17 wird insbesondere stets eingewendet, daß *καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν* heißen würde: „in neuen, nie gehörten Sprachen reden"; eine solche Gabe sey aber nirgends verliehen worden.

Von absolut neuen Sprachen kann freilich keine Rede seyn; wie hätten die Fremden in Jerusalem sie verstehen können und als die ihrigen erkannt? (Zudem auch die Sprachen der verschiedenen Völker wenigstens dem Namen nach bekannt seyn konnten, also nicht neu waren). Aber diese Bedeutung von *καινός* gerade hier anzunehmen, ist auch nicht nöthig. *Καινός* heißt zwar „neu", „erst in's Daseyn getreten", „nie gehört" ꝛc.; aber es hat nicht einzig diese Bedeutung; es heißt auch „neu" in mehr relativem Sinne. Wenn es auch in der hl. Schrift in dieser Bedeutung nie vorkäme an andern Stellen, so wären wir doch, wie Bäumlein bemerkt, zur

---

6) Scholl in Klaiber's Stud. der Evng. Geistlichkeit Würtemb. III. B. S. 168 hat die Richtigkeit dieses Einwurfs durch ein Simile dargethan: »Wäre das Pfingst-Wunder in unsern Tagen geschehen, und lautete der »Bericht: In N. N. war eine Menge Menschen aus den verschiedensten »Ländern versammelt; man sah da Preußen und Sachsen, Belgier und »Franzosen, Schotten und Engländer, Juden und Christen u. s. w. »Plötzlich erhoben sich einige (ungelehrte) Männer und fingen zur Ver»wunderung Aller in fremden Zungen zu sprechen an; Jeder der Anwe»senden hörte sie in seiner eigenen Sprache reden u. s. w.« — Da würde man nicht zweifeln, »ob von verschiedenen Landessprachen die Rede sey; man würde sich daran nicht stoßen, daß die Anwesenden nach Provinzen, nicht nach Sprachen genannt sind, daß die Preußen wie die Sachsen deutsch sprechen, die Belgier französisch u. s. w., oder daß der Juden und Christen gedacht ist, die gar keine besondere Sprache haben. — Logisch genau wäre die Darstellung nicht, aber dieß wäre sie auch nicht, wenn nicht von verschiedenen Sprachen, sondern von verschiedenen (religiösen) Ansichten die Rede. Unter solcher Voraussetzung paßte der Völkerkatalog gar nicht. — Wie deutlich wäre denn da gesprochen, wenn zu verstehen wäre: Wir, die wir die medische, parthische, kappadozische Weise, über religiöse Dinge zu denken und zu sprechen, haben, hören sie in dieser unserer Weise?«

Annahme dieser Bedeutung berechtigt; denn die Griechen hätten sonst überhaupt gar kein Wort, das solche relative Neuheit ausdrückte.

B. Apg. Kap. 10, 44—46, und Kap. 19, 6.

Beide Stellen enthalten durchaus Nichts, was der Annahme, daß *γλωσσ. λαλ.* von einem Reden in fremden Sprachen zu verstehen sey, widerspräche; dagegen aber ist besonders durch die sichtbare Beziehung dieser Erscheinung auf Apg. 2, wie Petrus selbst sie macht Apg. 11, 17 und nochmal Apg. 15, 8—9, und überhaupt durch den gleichen Ausdruck für die Wirkung desselben hl. Geistes nach seiner Mittheilung, hinlänglich dargethan, daß diese Erscheinung ganz nach Apgsch. II. zu beurtheilen sey. Wie am Pfingstfest der hl. Geist über die Versammelten kam und sie erfüllt wurden von ihm, und die Wirkung sich kund gab darin, daß sie in andern Sprachen zu reden anfingen; so kam hier der hl. Geist über die, welche das Wort des Petrus hörten; und es erstaunten die Judenchristen, die mit Petrus gekommen waren, weil auch über die Heiden die Gnade des heil. Geistes ausgegossen war. Denn sie hörten sie in Sprachen [7]) reden und Gott verherrlichen, dann erwiederte Petrus: „Kann Jemand ihnen 2c.

Ganz ähnlich ist das Ereigniß Apg. 19, 6, „da sie (die Johannes-Jünger) die Worte des hl. Paulus vernommen, wurden sie getauft auf den Namen Jesu Christi, und da ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der hl. Geist über sie, und sie redeten in Sprachen und prophezeiten". — Aus beiden Stellen geht hervor, daß das *γλωσσ. λαλ.* eine besondere Gabe, ein Zeichen des mitgetheilten hl. Geistes sey, unterschieden von anderen Aeußerungen desselben Geistes.

Aus der ersten Stelle ist besonders ersichtlich, daß das *γλωσσ. λαλ.* zu unterscheiden sey von dem Gott-Lobpreisen (*μεγα-*

---

7) Daß *γλῶσσαι* an und für sich nicht fremde Sprachen heißt, beweist Nichts gegen diese Annahme. Obwohl *ἕτεραι* das der Formel den eigentlichen Sinn Gebende ist, so kann es doch ausgelassen werden; die Bedeutung von „*ἕτεραι*" ist auf die *γλῶσσαι* selbst übergegangen; u. gerade deßwegen, weil *γλώσσαις λαλ.* ohne dieses hinzugedachte *ἑτέραις* keinen Sinn gäbe, — denn daß Niemand anders, als mit der Zunge spricht, versteht sich von selbst — konnte Lukas *γλῶσσαι* allein gebrauchen ohne Mißverständniß zu befürchten, da die vollere Formel Apg. II. schon gesetzt ist.

λύνειν), dem allgemeinen Ausdrucke der gewöhnlichen Begeisterung und Freude über das erlangte Heil. Wäre Beides Eins und Dasselbe (Neander), wozu beide Ausdrücke nebeneinander? Aus der zweiten Stelle erhellt der Unterschied des γλωσσ. λαλεῖν von προφητεύειν.

Es werden zwar gegen diese Auffassung dieser Stellen Einreden gemacht, aber, wie sich zeigen läßt, ohne Grund. — So sagen Einige: „Ein Reden in fremden Sprachen könne hier unmöglich gemeint seyn, denn dieses sey zuverlässig nicht der an sich natürliche und unmittelbare Ausdruck der religiösen Begeisterung" (Baur u. A.). Besonders Neander gründet hauptsächlich auf diese Stellen seine oben angeführte Hypothese: „Wie sollte es sich wohl „denken lassen, daß in der ersten Begeisterung die Christen ihr Ge„fühl in fremden Sprachen lieber aussprachen, als in der Mutter„sprache, einem in diesem Falle blos epideiktischen Wunder Ge„fallen findend? Oder es hätte die Würde der ersten christlichen „Begeisterung seyn müssen, daß sie wie blinde Werkzeuge von ei„ner magischen Gewalt gegen ihren Willen fortgerissen wurden, „sich einer andern Sprache zu bedienen" u. s. w. Die richtige Erwiderung gibt, wie uns scheint, Bäumlein (S. 117): „Aber ge„rade irrt man, wenn man den pneumatischen Zustand, in welchem „das γλωσσ. λαλ. hervortritt, nur ganz allgemein als religiöse Begei„sterung auffaßt. Zu dieser Annahme sind wir durch Nichts berechtigt. „Jene religiöse Begeisterung, welche die freieste Besonnenheit, das „leichteste Bewußtseyn in sich schließt, in welchem das Denken, Wollen „und Fühlen des Menschen zur reinsten Wirksamkeit verklärt, zu„sammenstimmt; jene Begeisterung, wie wir sie in dem harmonisch „vollendeten Geiste bewundern, oder jene, die überhaupt in einem, „wenn auch nicht vollendet reinem, doch allseitig harmonischem Zu„sammenwirken der verschiedenen Geistes-Kräfte besteht, ist gewiß „von dem pneumatischen Zustande des γλωσσ. λαλῶν, der wenig„stens durch das Zurücktreten des νοῦς (I. Kor. 14), als ein ein„seitiger Zustand, mit überwiegender Gefühlsrichtung geschildert „wird, wesentlich verschieden. Wenn also auch das Reden in frem„den Sprachen nicht gerade der natürlich und unmittelbare Aus„druck jener religiösen Begeisterung seyn dürfte, in welcher der νοῦς „thätig bleibt, so möchte es doch bei einem Geisteszustande, wie „er dem γλωσσ. λαλ. zu Grunde liegt (s. Unten), wo die Religion „hauptsächlich im Gefühle sich concentrirt, gewiß nicht unnatürlich

„seyn.“ ... So ist auch das γλ. λ. zu verstehen. Nicht die Begeisterung und der blos allgemeine Ausdruck des christlichen Geistes ist das Charisma des γλ. λ., sondern eine besondere Gabe, ein σημεῖον, das Staunen, Verwunderung zu erregen im Stande ist.

C. I. Kor. Kap. 12 — 14.

Die Gegner unserer Auffassung des γλωσσ. λαλ. stützen sich in ihren verschiedenen Hypothesen besonders auf diese Kapitel des ersten Korinthierbriefes, die sie als die Hauptstelle betrachten, die an sich klar sey, nach der alle andern erklärt und beurtheilt werden müssen. Jede andere Erklärung, meinen sie, sey nach diesen Aussagen des Apostels eher anzunehmen, als die von einem Reden in fremden Sprachen. Unsere Aufgabe ist es demnach, zu zeigen, daß Dasjenige, was der Apostel sagt, keineswegs durchaus mit dieser Erklärung unvereinbar sey, ja daß sogar die meisten Stellen entschieden für unsere Auffassung sprechen.

12 Kap.

Der Begriff eines Charisma, den wir bei der Untersuchung über die Charismen im Allgemeinen gefunden und aufgestellt nach den Merkmalen, die I. Kor. 12 und anderwärts dafür gegeben sind, und dem, wie wir sahen, das γλωσσ. λαλ. nach den andern, verschiedenen Auffassungen keineswegs entsprechen würde, findet nach unserer Erklärung desselben seine vollkommene Anwendung. Das Reden in fremden Sprachen ist, wie die übrigen Charismen, eine nur einzelnen, verschiedenen Gläubigen (Gliedern der Kirche), vom Geiste verliehene Gabe oder Tüchtigkeit, für die übrigen Glieder der Kirche förderlich zu wirken und zum Gedeihen des kirchlichen Organismus beizutragen. Davon noch Näheres, wenn vom Zwecke dieser Gabe die Rede seyn wird. Es paßt das γλ. λαλ. so ganz in die Umgebung der übrigen Gaben, unter welchen es auftritt, ist ihnen ganz vergleichbar, was bei den Erklärungen Baur's, Neander's u. A. nicht der Fall ist. Ebenso stimmen alle übrigen Ausdrücke und Aussagen des Apostels in sprachlicher und sachlicher Beziehung zu dieser Ansicht.

Die γένη γλωσσῶν sind Arten von Sprachen, d. i. verschiedene Sprachen verschiedener Völker. Keine der übrigen Erklärungen vermag, wie wir sahen, diese γένη γλωσσῶν so einfach zu erklären.

Ἑρμηνεία γλωσσῶν (Interpretatio sermonum)[8]) ist die Dollmetschung (Uebersetzung) des in fremder, nicht verstandener Sprache Vorgetragenen, ohne daß deßwegen der Begriff einer näheren Erklärung, Deutung völlig ausgeschlossen zu seyn braucht (s. Unten).

13. Kap.

Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χάλκος ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλάλαξον. Jede andere Erklärung auf diese Stelle — die im genauesten Zusammenhang mit der Belehrung über das γλωσσ. λαλ. steht — angewendet, erscheint als ungeeignet, oder sogar als lächerlich, wie schon angedeutet wurde. Ganz natürlich und passend aber wird γλῶσσαι gefaßt als die Sprachen der Menschen und Engel. Der Apostel will sagen: wenn ich die Sprachengabe im höchsten Grade besäße, so daß ich nicht blos mehrere, sondern alle Sprachen der Menschen zu reden im Stande wäre, ja nicht blos dieß, wenn ich auch, was noch mehr ist, als die Kenntniß der Sprachen der Menschen, — wenn ich auch die Mittheilungsweisen der Engel, als besondere Gabe Gottes, erlangte, hätte aber die Liebe nicht, so hälfe mir dieß Alles Nichts.

V. 8 ... εἴτε γλῶσσαι, παύσονται. ... Welchen Sinn gäbe es hier, wenn man sagen wollte: „Oder Glossen, sie werden aufhören." Oder: „gottbegeisterte Lobgesänge, sie werden „aufhören?" Wenn Schulz bei dieser seiner Erklärung fragt: Ob denn in jenem Leben gar keine Mittheilungsweisen, keine Sprachen mehr seyn werden, wenn wir nämlich nach unserer Erklärung übersetzen: „oder Sprachen, sie werden aufhören," — und ob denn auch die Sprachen der Engel aufhören werden? so möchten wir ihn entgegen fragen: ob denn in jenem Leben jede Art des Lob-Gesanges Gottes aufhöre, ob auch die Lobgesänge der Engel aufhören, von denen die heilige Schrift so oft spricht? So gut aber die Lobgesänge der Menschen in dieser irdischen Weise aufhören, so gut kann man auch sagen, daß die Sprachen in dieser irdischen Form, in dieser Verschiedenheit, aufhören.

14 Kap.

Der Apostel vergleicht die Prophetie und die Gabe des γλωσσ.

---

8) Die Vulgata entscheidet offenbar auch für fremde Sprachen — indem sie, was sie sonst mit linqua wiedergibt, hier durch sermo übersetzt. Sermo kann keine Glosse seyn, ebenso kein begeistertes Jauchzen, Jubeln, noch weniger ein leises Murmeln u. dgl.

λαλ. miteinander in diesem Kapitel und sagt da von dem γλωσσ. λαλ. Manches aus, was auf die nähere Beschaffenheit dieser Gabe schließen läßt.

Wir wollen die Aeußerungen des Apostels der Reihe nach näher untersuchen.

V. 2. Wird gesagt: Ὁ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ τῷ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Nichts hindert zu übersetzen: „Derjenige, der in einer fremden Sprache redet, spricht nicht zu Menschen, sondern zu Gott; denn Niemand versteht ihn. Durch den Geist (Geistesgabe, Chrys.) redet er Geheimnisse." Doch sind der Einwendungen gegen diese Erklärung mehrere. — „Wie sollte der Apostel sagen, wenn er unter γλώσσῃ λαλῶν einen in fremder Sprache Redenden versteht, er rede nicht für Menschen? Fremde Sprachen seyen in Korinth, der großen Handelsstadt, Nichts so ganz Unbekanntes gewesen, daß es so gar nicht denkbar wäre, daß Einer aus der Gemeinde sie verstehe; es konnte ein Ausländer, oder Einer, der diese Sprachen gelernt, da seyn, und so wäre es unrichtig, daß er nur für Gott, gar nicht für Menschen rede." — Nicht von diesem außerordentlichen Fall, daß ein Fremder da sey, der den γλ. λαλῶν versteht, spricht der Apostel, sondern von der Gemeinde überhaupt, in ihrem gewöhnlichen Zustande, ist die Rede; von der Gemeinde aber wußte der Apostel, daß sie nur die einheimische Sprache verstand. — Ἀλλὰ τῷ θεῷ nicht deßwegen, weil er sich nur an Gott gewendet habe, ohne Rücksicht auf die Versammelten, sondern weil Gott allein ihn verstand, wenn er in fremder Sprache redete, wie ja das οὐδεὶς ἀκούει deutlich zeigt. — Πνεύματι μυστήρια λαλεῖ. Μυστήρια brauchen nicht die Geheimnisse der Religion zu seyn, — die Mysterien — sondern der Inhalt des Redens überhaupt, deßwegen, weil er nicht verstanden wurde, also verborgen war.

Ungemein viel Gewicht legt man auf den Singular „γλώσσῃ," als ganz und gar unvereinbar mit der Vorstellung, daß in fremden Sprachen gesprochen wurde. Daher sagt Schulz (S. 90): „Zu allen bisher aufgestellten Beweisen gegen das alte Vorurtheil „(Sprachen-Wunder) tritt zuletzt dieser gewichtvollste, dem Sprach„kundigen vielleicht schon allein genügende, daß die Redensart γλώσσῃ „oder γλώσσαις λαλ. mit ihren vorkommenden Beifügungen in sprach„licher Beziehung nicht gestattet, an ein Reden in fremden Sprachen „zu denken." Γλώσσῃ λαλ. könne nie bedeuten in mehreren Spra-

chen, und noch dazu in lauter fremden Sprachen reden. „So hat „gewiß nie ein Grieche — was sagen wir? — nie Jemand in ir„gend einer Sprache geredet. Was sollte das doch: in Sprache, „mit Sprache, durch Sprache reden, da sich von selbst versteht, „daß, wer redet, in, oder mit einer Sprache reden muß? Zu be„haupten, der Singular stehe anstatt des Plural, ist in einem Fall, „wie der vorliegende, wo Alles auf dem Begriff der Sprachen„Mehrheit beruht, ganz lächerlich. Nicht besser steht es mit der „Ellipsenfiction. Wo Ellipsen vorkommen, da ist das Weggelas„sene allemal etwas Unwesentliches, aus dem Zusammenhange sich „von selbst Ergebendes und leicht zu Ergänzendes, niemals wird „die Hauptsache ausgelassen." — Wir sagen, γλώσσαις und γλώσσῃ gestattet ganz wohl, an ein Reden in fremden Sprachen zu denken. Schon früher wurde bemerkt und ist auch fast allenthalben angenommen, daß γλώσσαις λαλ. durch den Gebrauch der Kürze wegen aus ἑτέραις γλ. λ. entstanden sey. Daß mit ἑτέραις gerade die Hauptsache ausgelassen wäre, während sich γλώσσαις von selbst verstehe, thut Nichts dagegen. Eben weil, wie schon einmal bemerkt wurde, γλώσσαις keinen Sinn gäbe, ohne „ἑτέραις," konnte man dieß auslassen und man verstand doch, was man bezeichnen wollte; das γλῶσσαι hatte die Bedeutung und den Begriff „ἕτεραι" in sich aufgenommen. Vielfach im Leben und gewöhnlichen Verkehr kommt Aehnliches vor. Wenn also Jemand sagte: „Dieser hat die Gabe in Sprachen zu reden," so wußte Jedermann, was dieß sagen wolle. Wie der Plural ohne „ἑτέραις," so konnte auch der Singular ohne weitern Zusatz gebraucht werden, ohne ein Mißverständniß befürchten zu dürfen. Wenn Jemand sagte: „Dieser hat in einer Sprache (γλῶσσῃ) geredet," so wußte man schon, daß dieß nicht die Muttersprache war, sondern eine fremde, sonst hätte er „γλώσσῃ" nicht hinzugesetzt.

Der Apostel aber gebraucht hier den Singular, weil er von einem die Gabe des „γλώσσαις λαλ." Ausübenden spricht; während er die Gabe übte, konnte er natürlich nur in Einer Sprache reden, wenn er auch die Gabe hatte, in mehreren Sprachen zu reden; ist dagegen nur von der Gabe an sich, ohne bestimmte Beziehung auf einen sie Ausübenden, die Rede, so gebraucht der Apostel den Plural [9]). Dasselbe gilt von ἐν γλώσσῃ.

---

9) Man sagt in ähnlicher Weise „ein Sprachenkundiger," wobei fremde Spra-

Was aber διὰ τῆς γλώσσης betrifft, das man gewöhnlich für gleichbedeutend hält mit γλώσσῃ und ἐν γλώσσῃ, und von dem Schulz (S. 92) sagt: „Mehr noch als das einfache „γλώσσῃ" „muß aber jenes διὰ τῆς γλώσσης (V. 9)[10]) und μυρίους λόγους „ἐν γλώσσῃ (V. 19) Jeden in Verwunderung setzen, wenn ihm „angemuthet wird, an mehrere fremde Sprachen zu denken;" so besteht eben in dieser Annahme von der gleichen Bedeutung der Grundirrthum der neuern Erklärungen. Es liegt doch so ganz auf platter Hand, daß γλῶσσα hier in ganz anderer Bedeutung genommen ist, daß es im Gegensatz zu den musikalischen Instrumenten (nicht der Musik selbst), von denen V. 7 und 8 die Rede ist, steht, und daher die Grundbedeutung „Zunge" hat, die verstehbare Reden hervorbringen soll, sowie die Instrumente bezeichnende Töne, daß es unbegreiflich erscheint, wie man anders erklären kann! Das beigefügte ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε setzt dieß vollends außer Zweifel; indem es im Gegensatz zu γλῶσσα, „fremde Sprache," die darum nicht εὔσημος λόγος ist, steht.[11])

Εὔσημος wohlbezeichnend, d. i. die Gedanken, die man ausdrücken will, in ein verstehbares Zeichen einkleiden und kund geben. Diese verstehbaren Zeichen sind aber für die Korinthier die Wörter ihrer Muttersprache.

V. 4. Ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ . . .

Daß der Redende sich selbst erbauen konnte, widerspricht der Annahme fremder Sprachen offenbar nicht; wie diese Selbsterbauung möglich und beschaffen war, davon später.

V. 5. Ebenso widerspricht unserer Erklärung nicht der Wunsch des Apostels: Alle Korinthier möchten diese Gabe erhalten, obwohl es besser sey zu prophezeien; auch nicht die Behauptung des Paulus: der Prophet sey größer, als der γλωσσ. λαλῶν, wenn er nicht interpretire, damit die Kirche Erbauung erlange. Der Grund dieser Behauptung ist natürlich das Nichtverstehen des Gesproche-

---

chen gemeint sind. — In bestimmtem Zusammenhang kann wohl auch vorkommen, „der Einer Sprache Kundige." Auf den Zusammenhang kommt es eben auch bei γλώσσαις und γλώσσῃ λαλ. an.

10) V. 9. Οὕτω καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε . . .

11) Εὔσημος λόγος wird durch die γλῶσσα „Zunge" hervorgebracht; ebenso γλῶσσα „fremde Sprache" als nicht εὔσημος λόγος von derselben γλῶσσα „Zunge."

nen von Seite der Gemeinde; der Grund des Nichtverstehens ist aber das Sprechen in einer fremden Sprache.

V. 6. Der einfache Gedanke dieses Verses ist: Wenn ich zu euch komme, als γλώσσαις λαλῶν, so nütze ich euch Nichts; wenn ich nicht spreche zu euch als Lehrer oder als Prophet. Die ganze Fügung des Satzes und der Zusammenhang zeigt, daß der Apostel durch „ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ“ sagen will: wenn ich in einer fremden Sprache gesprochen habe, oder wenn ich nicht auch als Lehrer und Prophet auftrete, so nütze ich Nichts.[12]) All' dieses setzt unserer Annahme ebenfalls kein Hinderniß entgegen.

V. 7 und 8. Auch das in diesen beiden Versen Gesagte läßt sich gut mit unserer Ansicht vereinigen.

Der Apostel vergleicht die Unverständlichkeit der fremde Sprachen Redenden mit der Unverständlichkeit von Instrumenten, die zwar Töne geben, aber keine solchen, und in solcher Ordnung und Intervallen (διαστολὴν), daß sie einen bestimmten Gedanken (Gefühl) ausdrücken, so daß er dem Zuhörer verstehbar würde. Daß dieß der richtige Sinn ist, zeigt sogleich V. 8. — Die fremde Sprachen Redenden werden von den Zuhörern nicht verstanden, weil sie keine solchen Worte für ihre Gedanken aussprechen, die dem Andern ebenfalls diesen Gedanken kund zu geben in Stande sind, dieser also in den Worten Nichts findet, als leeren Schall, weil sie ihm keinen Gedanken offenbaren. In der Musik müssen auch durch die Instrumente solche Töne hervorgebracht werden, in solchen Unterschieden sich bewegen, daß und wie sie dem auszudrückenden Gedanken gemäß sind, so daß z. B. (V. 8) die Töne, die zur Schlacht rufen, gerade diese bestimmten seyn müssen, damit sie diesen Ruf kennbar ausdrücken.

V. 10 — 11. Ganz vorzügliches Gewicht legt man auf den Einwurf gegen die Annahme fremder Sprachen, der von diesen zwei Versen hergenommen ist. „Hier, sagt man, wird das γλώσσ.

---

12) Der Apostel sagt ausdrücklich: Wenn ich zu euch komme γλώσσαις λαλῶν („in Sprachen redend"), was werde ich euch nützen, wenn ich nicht zu euch spreche ἢ ἐν ἀποκαλύψει ꝛc.? Also: Als γλώσσαις λαλῶν darf ich wohl kommen, soll ich aber nützen, dann muß ich sprechen ἢ ἐν ἀποκαλύψει ꝛc., d. i. ich muß jedenfalls interpretiren, was ich spreche, oder gleich in eurer Sprache zu euch reden.

λαλ. mit einem Sprechen in barbarischen Sprachen verglichen; das Verglichene aber kann doch nicht dasselbe seyn, wie das, mit dem es verglichen ward?" — Nicht ein solcher Vergleich ist hier angestellt, sondern nur gezeigt, wie das Allgemeine auch vom Besondern gelte, hier nämlich von den γλωσσαις λαλοῦντες[13]). Bei den mancherlei Sprachen, die es unter den Menschen gibt, ist ja doch immer nothwendig, daß sie auch Demjenigen verständlich sey, welchem die Rede gilt (daher ist dieß auch bei euch der Fall). Wenn ich nicht weiß die Bedeutung (δύναμις) des Lautes (Sprache), so bin ich dem Redenden ein Barbar und der Redende mir. So ist es mit den Sprachen auch, die durch die Sprachengabe gesprochen werden. Auch wenn ihr diese sprechet, seyd ihr den nicht Verstehenden wie Barbaren, und doch sollet ihr zur Erbauung der Kirche beitragen und überall nach diesem Ziele streben. Darum suche jeder γλωσσ. λαλῶν die Gabe der ἑρμηνεία zu erlangen. — Daß so jener Einwurf seine Geltung verliert, gesteht auch Baur, der unserer Erklärung keineswegs geneigt ist, und wir brauchen nicht zu der gewagten Ausflucht Rückert's: „Es sey wohl möglich, daß der Apostel hier einen logischen Fehler begangen habe," unsere Zuflucht zu nehmen.

Die folgenden Verse 13 — 18, die von dem psychischen Zustande des γλωσσ. λαλῶν sprechen, wollen wir hier nur kurz berühren, da hievon eigens im Folgenden gehandelt werden soll.

V. 13. Weil der γλωσσ. λαλῶν zur Erbauung der Kirche wirken soll, dieses aber nicht möglich ist, wenn er in fremder Sprache spricht, weil Niemand die Worte ihrer Bedeutung nach versteht, so solle der γλωσσῃ λαλῶν Gott bitten, um die Gabe der Interpretation, woraus erhellt, daß der γλ. λαλῶν nicht immer selbst das Gesprochene interpretiren konnte.

Wir können durch den Inhalt dieser Verse 14 — 18 einem Einwurfe begegnen, der unserer Auffassung gemacht wird (v. Schulz S. 68 — 69), „daß nämlich nie angegeben sey, welchen Inhalts das in fremden Sprachen Gesprochene sey. Der Apostel sage (14, 6) weder Belehrung, noch Weissagung, noch Offenbarung, noch Wissenschaft sey der Inhalt gewesen, was bleibe demnach noch für ein solches Reden in fremden Sprachen übrig?" — Schon

---

13) „Εἰ τύχοι" heißt nicht „zum Beispiel," sondern „wenn sich's trifft," „gegebenen Falls" oder Aehnliches.

oben V. 6 ist gezeigt, was von dieser Erklärung des sechsten Verses zu halten sey. Der Inhalt selbst wird aber deutlich genug schon angegeben Apg. 2, 11 durch λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ „ein Verkünden“ der Großthaten Gottes. An unserer Stelle wird der Inhalt bezeichnet als „Gebet, Lobgesang, Preis Gottes, Dankgebet“. Nebstdem mag der Inhalt auch wohl prophetisch gewesen seyn, wurde er durch Dollmetschung verständlich gemacht.

Wie V. 16 gesagt werden könne, daß der, welcher die Stelle des Idioten einnehme, nicht Amen sagen könne, ist klar; weil er nämlich das in fremder Sprache Gesprochene nicht versteht.

V. 18. Daß der Apostel Gott dankt, daß er diese Gabe der Sprachen in höherem Grade besitze, als die Korinthier, läßt sich auch wohl mit dem Sprachen-Wunder vereinigen. Ebenso, daß er (V. 19) in der Kirche lieber fünf Worte in verständlicher Weise vorträgt — διὰ τοῦ νοός μου, d. i. mit verständiger Ueberlegung und Entwicklung, nicht mittelst der Geistesgabe sprechend in einer ausländischen Sprache — als zehntausend Worte (λόγοι) in einer fremden Sprache.

V. 20. Der Apostel ermahnt die Korinthier, sie möchten doch nicht so kindischen Sinnes seyn, eine Gabe allen andern vorzuziehen und sie zu üben, wenn sie keinen Nutzen zu stiften vermöge, sondern blos kindischer Eitelkeit und Ostentation wegen geübt werde. Gegen Schulz's Bemerkung, wie es sich begreifen lasse, daß Paulus dieses überschwenglichste aller Wunderwerke des Gottesgeistes, das, wenn es ein Reden in fremden Sprachen war, nicht seines Gleichen hatte, unter alle übrigen χαρίσματα herabgesetzt, ja es kaum zu dulden geneigt gewesen zu seyn scheint, und besonders die Prophetie so hoch über die Sprachengabe gestellt habe, ist zu sagen: daß die Gaben des Geistes als solche in keiner Unterordnung stehen, indem alle vom heil. Geiste sind, in allen dieselbe Macht wirke, daß also das γλωσσ. λαλ. in dieser Beziehung nicht überschwenglicher war, als die andern Gaben. In Bezug auf die besondern Lagen des Lebens aber kann die eine Gabe größer und nützlicher seyn, als die andere. Paulus betrachtet sie von diesem Standpunkte aus, und gibt der Prophetie den Vorzug deßwegen, weil sie in der Gemeinde mehr Nutzen stiftet, weil sie da den Zweck der Charismen erreicht, aber nicht so das γλωσσ. λαλ. ohne Interpretation. Ist es aber mit der ἑρμηνεία verbunden, dann stellt sie beide der Apostel ganz gleich, wie V. 5, 27 und 29 zeigt.

Die nächsten Verse 21 u. 22 sind wieder ganz für die Annahme einer Sprachengabe.

Die genaue Uebereinstimmung des Ausdrucks ἑτερογλώσσοις mit ἑτέραις γλ. Apg. 2, 4, und die Beziehung dieser Gabe auf die fremde Sprachen redenden Völker Jesaj. 28. 11 zeugen, daß von Sprachen fremder Völker die Rede ist. Der Apostel stellt aber den Vergleich zwischen den γλωσσ. λαλοῦντες und den fremden Völkern nur an in Beziehung auf den Zweck. Das Vernehmen fremder Laute sollte ein Zeichen seyn, daß Gott hier wirke, daß die göttliche Macht sich hier kund gebe. Den gottlosen Israeliten nämlich sollte die fremde Sprache, die sie von den Völkern in ihrer Heimath hörten, ein Zeichen seyn, daß der Herr ihnen zürne, weil er sie in die Hand fremder Völker gegeben habe; — den Ungläubigen sollte das γλωσσ. λαλ. ein Zeichen seyn, daß die göttliche Macht hier wirke, und daß die von diesen Leuten verkündigte Lehre eine göttliche seyn müsse. [14])

V. 23. schreibt der Apostel dem γλωσσ. λαλ. der Korinthier denselben Eindruck zu auf die Ungläubigen und überhaupt auf die, welche nichts vom Gesprochenen verstehen, oder nicht wissen, was es für eine Bewandtniß habe mit dem γλωσσ. λαλ. (ἰδιῶται) [15]), den es Apg. 2 auf Einige der Versammelten machte. Wie

---

14) Das ὥστε V. 22 bezieht sich auf die ganze V. 21 citirte Stelle. Der Prophet zeigt hier, will der Apostel sagen, für wen und wo die γλῶσσαι zu gebrauchen, wenn er sagt ꝛc. Nicht aber bezieht sich ὥστε blos auf das: „οὐδ᾽ οὕτως εἰς ακούσονταί μου“, so daß der Sinn wäre: Weil die Juden auf den Herrn nicht merkten, da er in fremden Sprachen zu ihnen redete, so sind auch die γλῶσσαι der Christen nur für die, welche sich niemals bekehren, und werden keinen Erfolg haben. — Wie sollte sich eine solche Folgerung rechtfertigen lassen?

15) Ἰδιῶται. Wer diese ἰδιῶται seyen, ist schwer zu bestimmen. Ἰδιῶται als Ungelehrte, Ungebildete, oder überhaupt als Christen, die den γλ. λαλῶν nicht verstehen, zu nehmen, geht nicht an; Solche waren Alle außer dem Interpreten; deßungeachtet hielten sie den γλ. λαλῶν nicht für einen Wahnsinnigen, weil sie schon wußten, daß er in fremden Sprachen rede, wenn sie ihn auch nicht verstanden. Heiden, die den γλωσσ. λαλῶν nicht verstanden, waren es auch nicht, diese sind zuverlässig unter den ἄπιστοι gemeint. Es wird kaum etwas Anderes übrig bleiben, als unter ἰδιῶται Christen zu verstehen, von denen der Apostel, angenommener Weise, voraussetzt, daß sie den γλωσσ. λαλῶν nicht verstehen, und auch mit der ganzen Erscheinung solcher noch nicht bekannt seyen. Möglich wäre dieses

einen solchen Eindruck das Reden in fremden Sprachen hervorzubringen vermöge, haben wir schon oben gesehen.

V. 26 wird das *ψαλμὸν ἔχειν*, *διδαχὴν ἔχειν*, *ἀποκάλυψω ἔχειν* getrennt von *γλῶσσαν ἔχειν*, während wir früher V. 15 das *γλώσσαις λαλεῖν* selbst als *ψάλλειν* kennen gelernt. Ein Beweis, daß das *ψάλλειν* an sich etwas Verschiedenes war von *γλωσσ. λαλεῖν*, d. i. als solches, als bloßes *ψάλλειν* noch kein *γλωσσ. λαλ.* zu seyn brauchte. Dieser Vers beweiset auch, daß der Inhalt des *γλωσσ. λαλ.* auch eine *διδαχή* seyn konnte, oder eine *ἀποκάλυψις*, nachdem die *ἑρμηνεία* erfolgt war; denn daß *διδαχή* getrennt von *γλωσσ. λ.* hier angeführt wird, beweiset so wenig das Gegentheil, als das *ψαλμόν*, getrennt von *γλῶσσα* angeführt, beweisen kann, daß das *γλωσσ. λαλ.* nicht auch ein *ψάλλειν* seyn kann.

V. 27. *Εἴτε γλώσσῃ τις λαλεῖ κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, καὶ ἀνὰ μέρος καὶ εἷς διερμηνευέτω.*

Ein deutlicher Beweis, daß *γλώσσῃ* dann gebraucht wird, wenn von einem Einzelnen die Rede ist, und zwar wenn er die Gabe gerade ausübt (oben), nicht aber wenn sie blos als Gabe überhaupt bezeichnet wird, denn da steht *γλώσσαις λαλεῖν*. Sie sollen zwei oder drei der Reihe nach sprechen; daraus geht hervor, daß keineswegs an eine völlige Ekstase, völliges Zurücktreten des Selbst- und Weltbewußtseyns zu denken sey; wie konnten sie sonst dem Befehle des Apostels nachkommen und aufhören, wenn die Reihe an die Andern kam? Aehnliches läßt schließen das *σιγάτω* V. 28 (Mehr. unten II.).

V. 39. *Ὥςτε ἀδελφοὶ, ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν καὶ τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε.*

Paulus gestattet hier das *γλ. λ.* und wahrt ihm sein Bestehen in der christlichen Gemeinde; also kann es etwas so ganz und gar Nichtsnützendes, Zweckloses auch in der Versammlung nicht gewesen seyn, es muß einen bestimmten Zweck gehabt haben und zwar seiner Form (Erscheinung) wegen, denn der Inhalt hätte auch gleich in gewöhnlicher Sprache gesagt werden können (s. unten III.).

---

wohl bei solchen, die erst in die Kirche aufgenommen wurden und zum ersten Male in eine solche Versammlung kamen. Solchen könnte sich ein ähnlicher Gedanke sogar aufdringen das erste Mal, selbst wenn sie zuvor aufmerksam gemacht wurden.

Sprechen so die meisten Stellen entschieden für die Annahme eines Redens in fremden Sprachen, und läßt sich von den andern nachweisen, daß sie nicht durchaus derselben zuwider seyen, so haben wir für diese Auffassung auch das Ansehen der ältesten und überhaupt sämmtlicher Kirchenväter (1. Absch. III. §. 1, III.). Ja es findet sich sogar Einer, der noch Solche sah, die diese Gabe besaßen, nämlich Irenäus. Seine Aussage mag hier ihre Stelle finden (V. 6): Propter quod et Apostolus ait: Sapientiam loquimur inter perfectos, perfectos dicens eos, qui perceperunt Spiritum Dei, et omnibus linguis loquuntur per Spiritum Dei quemadmodum et ipse loquebatur; *Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς* [16]) *λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φάνερον ἀγόντων καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων.* Vergl. Euseb. H. E. V. 7. Die Stelle hat in Verbindung mit allem bisher Gesagten volles Gewicht. Wenn aber die klaren Stellen der hl. Schrift, z. B. Apg. 2, sich jeder beliebigen Erklärung anfügen müssen, so läßt sich dieses um so eher von dieser Stelle erwarten (Neander u. A.).

II.

Der psychische Zustand der „*γλώσσαις λαλοῦντες*“ und die Gabe der „*ἑρμηνεία*“.

Die Väter und nach ihnen durchweg alle Erklärer bis in die neuere Zeit haben angenommen, daß das Charisma des *γλωσσ. λαλ.* im Zustande vollkommenen Bewußtseyns und klarer Besonnenheit gebraucht wurde, zu jeder beliebigen Zeit, insbesondere aber den ausländischen Nationen gegenüber, um ihnen das Evangelium zu verkünden. Aber gegen diese Annahme sind auf den Grund einiger Aussagen hin, die Paulus I. Kor. 14 von *γλωσσ. λαλ.* macht, Bedenken erhoben, ja sie alsbald geradezu für unrichtig erklärt worden; und wir glauben, sie lasse sich auch keineswegs vertheidigen und rechtfertigen, wenn auch Neuere, z. B. Dieringer, jener Ansicht noch beigetreten sind. Aus V. 5, 13 und 28 geht nämlich hervor, daß der *γλωσσ. λαλῶν* selbst nicht immer im Stande war, dasjenige, was er gesprochen in fremder Sprache,

---

16) *Παντοδαπός* aller Orten, von allen Orten und Gegenden her, aus verschiedenen Ländern.

in die heimische zu verdollmetschen. Der Apostel ermahnt den γλωσσ. λαλῶν, zu bitten, daß er auch die Gabe der ἑρμηνεία erlange, befiehlt ihm zu schweigen, wenn er nicht interpretiren könne (V. 28); stellt den γλῶσσ. λαλῶν unter den προφητης, wenn das Gesprochene nicht verdollmetscht werde. Wie sollte nun denkbar seyn, daß Jemand mit klarem Bewußtseyn und Besonnenheit Etwas in fremder Sprache rede und dann selbst nicht mehr im Stande sey in seiner Muttersprache zu sagen, was er so eben gesprochen? Die Gegner des Sprachen-Wunders haben daher einen sehr scheinbaren Grund gegen dasselbe geltend zu machen nicht unterlassen. Bleek (S. 23) sagt in dieser Beziehung: „Wer im Stande ist, seine „Empfindungen und Gedanken außer seiner Muttersprache auch „noch in einer andern auszusprechen (in zusammenhängender Rede „vorzutragen), von dem können wir uns schwer denken, daß er „nicht auch sollte dieselbe in jene, die ihm die gewöhnlichste ist, „übertragen können, also sein eigener Dollmetscher zu seyn. Es „müßte denn mit der Erlangung der Fertigkeit in der fremden „Sprache zugleich jedesmal unmittelbar ein Vergessen der Mutter-„Sprache verbunden seyn; oder man müßte wenigstens mit hinzu-„denken, daß der γλωσσ. λαλῶν die Gabe wie ein todtes Werkzeug „geübt und von dem Inhalte und der Bedeutung des vermittelst „derselben Vorgetragenen gar kein oder kein deutliches Bewußt-„seyn gehabt hätte, so daß er also selbst gar nicht verstand, „was er redete, und es daher natürlich auch nicht in die ihm be-„kannte Sprache zu übersetzen vermochte". Ebenso Schulz S. 71—72.

Anzunehmen, daß die γλ. λαλοῦντες nicht verstanden, was sie sagten, obwohl sie bei klarem Bewußtseyn waren, so daß der hl. Geist ihre Zunge bewegte, und sie so waren, wie todte Werkzeuge, ist nimmermehr möglich.[17]) Es widerspräche selbst der An-

---

17) Die Gabe hätte blos in der Zungen-Bewegung zur Hervorbringung der Worte einer fremden Sprache — durch den hl. Geist — bestanden; der Geist des Sprechenden wäre ganz unberührt geblieben, dem Willen und der Erkenntniß wäre die Gabe und Wirkung etwas ganz Aeußeres gewesen, und sie hätte sich blos auf den Körper, auf die Zunge erstreckt, das γλ. λαλ. wäre bloße Zungenbewegung durch den hl. Geist gewesen, sonst Nichts! — Nun ist es doch wahrlich würdiger, den hl. Geist in seinem Walten vor Allem auf den Geist des Menschen wirken zu lassen, wie ja überhaupt der Geist des Menschen es ist, für den die Gnaden des Christenthums bestimmt sind.

sicht der Väter, die die Verkündigung des Evangeliums geschehen lassen durch diese Gabe; da mußten die Verkündiger doch wissen, was sie sagten! — Es muß also ein besonderer Grund da seyn, warum sie nicht im Stande waren, das Gesprochene in die eigne Sprache zu übertragen. Diesen geben die neuern Vertheidiger des Sprachen-Redens dahin an, daß der γλωσσ. λαλῶν sich im Zustande der höhern Begeisterung befand, die ihn hinderte, mit dem Verstande das klar aufzufassen, was er sprach. Der Apostel selbst bezeichnet dieß näher, wenn er sagt (V. 14): ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστι. Paulus sagt: Ich mit der verliehenen Geistesgabe (τὸ πνεῦμά μου) bete, d. i. mein Geist, der durch die Geistesgabe im Stande ist, in einer fremden Sprache zu reden, betet in dieser fremden Sprache; ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστι: „Mein Verstand aber ist ohne Frucht". Dieses soll nun ausdrücken, daß er nicht im Stande sey in die heimische Sprache das Gesprochene zu übertragen, denn das γὰρ, welches V. 14 mit 13 verbindet, zeigt an, daß er nicht interpretiren könne, weil der νοῦς ἄκαρπος (oder so, daß er ἄκαρπος) sey.

Πνεῦμα kann nicht das χάρισμα des γλωσσ. λαλ. schlechthin bedeuten, sondern vielmehr den mit dieser Gabe ausgestatteten menschlichen Geist, denn ein mechanisches Sprechen durch die Geistes-Gabe, durch das Bewegen der Zunge oder Aehnliches, läßt sich nicht annehmen.

Νοῦς der Verstand, d. i. (hier) das Vermögen, das vom Geiste Geschaute in Begriffe zu fassen, in Gedanken zu entwickeln.

Wie die Thätigkeit des πνεῦμα und νοῦς so getrennt werden können, daß dasjenige, was πνεύματι gesagt wird, der Verstand nicht mit seiner Thätigkeit durchdringen und in verständlicher Rede entwickeln und darstellen kann, ist schwer zu erklären. Kling (S. 488) versucht dieß so: „Der Apostel sagt ausdrücklich, daß es „ein Reden mit dem πνεῦμα gewesen sey, ein Reden, dessen Grund „der Geist oder das Bewußtseyn in seiner unmittelbaren Innerlich„keit war, wobei also eine völlige Einkehr in's Innere und ein „Beharren in den unmittelbaren Geistesregungen statt fand, so daß „die innern Bewegungen nicht auf die Außenwelt und auf Anderer Fähigkeit u. Bedürfniß bezogen wurden. Dieß erhelle aus V. 14, wo τὸ πνεῦμα als Subject des προσεύχεσθαι und ὁ νοῦς μου einander entgegengesetzt seyen. *Τὸ πνεῦμά μου* ist nicht der Geist

Gottes, sofern er den Menschen gefaßt hat und aus ihm redet, wohl aber ist zuzugestehen, daß hier der göttliche Geist das Princip der Erregtheit des Innersten des Menschen ist. „Diesem in seiner unmittelbaren Erregtheit (dem πνεῦμα) steht hier entgegen der νοῦς, Verstand, das Innere in seiner Vermittlung mit der Außenwelt, im Zustande der freien, klaren Besonnenheit, wo man die innern Regungen in Beziehung bringt mit dem Bedürfniß und der Fassungskraft Anderer, und so zu Gedanken erhebt, die auch für Andere klar und verständlich sind. Wenn aber gleich das in sich gekehrte Subject mit dem objectiven Daseyn nicht vermittelt war durch verständige Besinnung, so ist doch aus V. 28 klar, daß er nicht in einem bewußtlosen, mantischen Zustand sich befand, sondern seiner selbst mächtig war, so daß er die innern Regungen zurückhalten konnte. — Also ein mittlerer Zustand zwischen dem der verständigen Besonnenheit, und dem aller Besinnung und Selbstmacht ermangelnden Zustand. Daß Selbsterbauung des Sprechenden nach dieser Auffassung und Ansicht über seinen Zustand wohl Statt finden konnte, ist klar; ebenso, daß sich diese Gabe auch für das Gebet in der Einsamkeit schickte."

Die Gabe der Interpretation bestand darin, des innerlich Geschauten und in einer fremden Sprache Gesprochenen, das er während des begeisterten γλωσσ. λαλεῖν wohl verstand, sich klar bewußt zu werden und in einer verständlichen Sprache wiederzugeben; also darin, daß der Verstand zur nöthigen Entwicklung und Vermittlung an die Umgebung, thätig das Gesagte ergriff. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß nicht auch schon in dem geringeren Grade von Bildung überhaupt und von Gewandtheit im Ausdrucke seiner Vorstellungen der Grund liegen konnte, warum ein Theil der γλώσσ. λαλοῦντες unfähig war, sein eigener ἑρμηνευτής zu seyn, so daß, wenn auch von dem in fremder Sprache Gesagten eine allgemeine Vorstellung zurückblieb, sie doch nicht im Stande waren, sich näher belehrend darüber auszusprechen, oder dasselbe zu wiederholen. 18) — War ein Anderer der ἑρμηνευτής, so modificirt sich

---

18) Nicht in einem bloßen Defect oder Mangel an solcher innerer Erhebung und Begeisterung hat die Gabe der ἑρμηνεία bestanden, so daß etwa hiedurch das Verständniß und die Macht der Auslegung bewahrt blieb. Ein Defect ist nie ein χάρισμα. Dieses muß immer ein positiv Gegebenes, Verliehenes seyn.

die Vorstellung von dieser Gabe dahin, daß er im Stande war, das Gesagte zu verstehen, zu übersetzen (und nöthigen Falls nähere Belehrung darüber zu ertheilen). Der ἑρμηνευτής konnte auch wohl ein solcher seyn, der diese gerade gesprochene Sprache durch Studium erlernt, oder sie als seine Muttersprache sprach (Apg 2.), wo dann freilich die ἑρμηνεία kein Charisma war.

Dieser Vorstellung des psychischen Zustandes des γλωσσ. λαλῶν, als eines geistig erhöhten, begeisterten, als eines solchen, in dem die Empfindung übermächtig werden, und die ruhige Thätigkeit des Verstandes zurückdrängen und verdunkeln konnte, widerspricht keine Stelle der hl. Schrift; im Gegentheil, alle deuten darauf hin. So Apg. 2. Die Jünger fangen an, in andern Sprachen zu reden, nachdem der Geist über sie ausgegossen, sie von demselben erfüllt waren. Sie waren hier offenbar in geistiger Aufregung (obwohl bei den Aposteln keineswegs angenommen zu werden braucht, daß sie nicht auch die Gabe der ἑρμην. hatten), und verkündigten in dieser Gottes Großthaten. Erst nachher trat Petrus vor, und sprach in einer wirklichen Rede zum Volke, einer Rede, in der verständige Ueberlegung herrschte, und welche dem geistigen Zustande der Versammelten angemessen war. — Apg. 10, 44—46 findet das Gleiche Statt; ebenso 19, 6. [19])

Die Väter, die zuerst von dieser Gabe reden, sprechen sich hierüber nicht aus, wie z. B. Irenäus. Doch läßt sich aus dem, was aus der Stelle des Iren. in Bezug auf den Zweck des γλωσσ. λαλ. gefolgert werden kann, schließen, daß diejenigen, welche er in verschiedenen Sprachen reden hörte, in einem solchen Zustand sich befanden; denn daß sie diese Gabe hatten zur Verkündigung des Evangeliums, sagt Irenäus keineswegs.

Als merkwürdig kann in dieser Beziehung Tertullians Aeußerung gelten. Es ist, als träte bei ihm diese Seite der Gabe besonders hervor, oder als hätte er sie seinem einseitigen Streben für den Montanismus gemäß, besonders hervorgesucht; während bei den übrigen Vätern die andere Seite, oder eigentlich die Sache selbst, mehr hervortritt, aber mit Vernachlässigung jener

19) Die Bezeichnung πνευματικός I. Kor. 14, 37 weiset ebenfalls darauf hin; ebenso I. Kor. 12, 2—3. Hiemit ist keineswegs behauptet, was wir oben (§. 1, II.) verworfen haben, daß nämlich das Charisma eben in der Versetzung in eine Ekstase, Begeisterung bestanden habe. Das Reden in fremder Sprache ist die Hauptsache das χάρισμα, das σημεῖον; das andere nur Nebenumstand.

andern Rücksicht.[20]) Daher denn auch über den Zweck, von dem sogleich die Rede ist, sich jene so allgemein verbreitete Ansicht gebildet hat, die wir nicht als richtig gelten lassen können.

III.

Zweck und Dauer des γλωσσ. λαλεῖν.

Wie in Betreff des psychischen Zustandes, so müssen wir auch in Rücksicht des Zweckes theilweise von der älteren Ansicht abweichen. Allgemein nämlich wurde und wird zum Theil noch angenommen, daß der Hauptzweck der Verleihung dieser Gabe darin bestanden habe, die Jünger fähig zu machen, den verschiedenen Nationen fremder Zunge das Evangelium zu verkünden. Der Gründe gegen diese Meinung sind mehrere und gewichtvolle. Schon das, was wir über den psychischen Zustand gesagt haben, leitet darauf hin, daß es auf Verkündigung des Evangeliums unter fremden Völkern nicht kann abgesehen gewesen seyn; wenigstens bei dem γλωσσ λαλ. nicht, wie es in der korinthischen Gemeinde geübt wurde, und weil dieses identisch ist mit der Apg. 2 u. s. w. verliehenen Gabe, auch bei der am Pfingstfeste verliehenen nicht. Außerdem aber war

1) für die Jünger kein eigentliches Bedürfniß vorhanden so verschiedener Sprachen kundig zu seyn, da, wo wir sie größtentheils auftreten sehen, nämlich im römischen Reiche. Ganz allgemein war die griechische Sprache verbreitet, im Orient auch die syrochaldäische. Beide Sprachen aber hatten die Jünger auf natürlichem Wege durch Erziehung und Umgang erlernt, sie brauchten ihnen darum

---

20) In der Tradition, wie die Väter sie überliefern, mag vielleicht die eigentliche Sache, die Aeußerung des γλωσσ. λαλ. selbst mehr festgehalten worden seyn. Tertullian aber, dem darum zu thun war, eine Grundlage für seine Sekte in den Zuständen der ersten Zeiten des Christenthums zu finden, mochte durch genaue Nachforschung über diese Gabe erfahren haben, daß dieser begeisterte Zustand damit verbunden war, und nun Alles zu Gunsten seiner Sekte und der Erscheinungen in ihr wendend, ließ er das Reden in fremden Sprachen ganz zurücktreten, und hob blos die Begeisterung hervor. — Oder vielleicht hatte sich die Einheit von beiden, dem Reden in fremden Sprachen und der Begeisterung in der Vorstellung der spätern Zeit, ganz verloren, und traten dann als verschiedene Dinge auf.

nicht übernatürlich verliehen zu seyn.[21]) Daß die griechische Sprache auch in Palästina allgemein verbreitet und gesprochen ward, zeigt z. B. die Ueberschrift am Kreuze Jesu Joh. 19, 17—20. die Anrede Maria's an Jesus, als er ihr im Garten erschien nach seiner Auferstehung, Joh. 20, 14 ff. Sie scheint mit ihm griechisch gesprochen zu haben, ehe sie ihn erkannt, dann aber heißt es: *στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ραββουνί κτλ.*

2) Unmöglich wäre es, daß Paulus, der in so ausführlicher Weise die Korinthier belehrt, über den rechten Gebrauch des *γλωσσ. λαλ.* nicht das Mindeste von diesem Zwecke gesagt hätte; daß er das *γλωσσ. λαλ.* in die Privaterbauung verwiesen, wenn keine *ἑρμην.* möglich gewesen, und nicht vielmehr gesagt hätte, sie sollen vor fremden Völkern sich dieser Sprachengabe bedienen.

3) Wir sehen diese Gabe Solchen verliehen, die nie im Sinne hatten, sie zu gebrauchen um fremden Völkern das Evangelium zu predigen. So den Korinthiern, dem Cornelius und den Seinigen u. s. w. Hätte die Gabe zur Verkündigung des Evangeliums gedient, so würde die Frömmigkeit dieser ersten Christen schwerlich es geduldet haben sie unbenützt zu lassen, sondern es vielmehr als ein Zeichen des göttlichen Willens angesehen haben, daß sie fremden Völkern das Evangelium predigen sollten.

4) Wir finden diese Gabe da geübt, wo keine fremden Völker da gewesen, z. B. von Cornelius, in der Korinth. Gemeinde u. A.

5) Selbst Apgesch. 2 war es mit dem *ἑτέραις γλωσσ. λαλ.* keineswegs darauf abgesehen, den fremden Völkern in ihrer Sprache zu predigen. Wozu wäre denn Petrus hervorgetreten, um an alle Fremde (aus den verschiedensten Ländern) eine Rede zu halten, die er offenbar in der gewöhnlichen syrochaldäischen oder griechischen Sprache hielt, und die von Allen verstanden wurde, wie aus ihrer Wirkung sich zeigt. Warum hätten die Jünger nicht gleich in den Landessprachen dieser Völker ihnen das Evangelium gepredigt?

So findet sich in der hl. Schrift nicht die leiseste Andeutung eines solchen Zweckes, selbst da nicht, wo vom Zwecke dieser Gabe die Rede ist I. Kor. 14 u. Apg. 10, 44.

6) Es finden sich in der hl. Schrift sogar Spuren, die uns auf das Gegentheil weisen (daß sie nicht zu solchem Zwecke diente).

---

21) Möhler. Patrologie I. S. 36. Döllinger. Geschichte der christlichen Kirche I. B. I. Abth. S. 100.

Paulus z. B., der sich rühmt, diese Sprachen-Gabe in vorzüglichem Maaße zu besitzen, scheint keineswegs die Lycaonische Sprache verstanden zu haben, Apg. 14, 11.

7) Die ältesten Väter schreiben dem Petrus den Markus als Dollmetscher zu. Euseb. H. E. III. 39 vergl. Iren. III. 1 *Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμενευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκε.* Diesen hätte Petrus nicht bedurft, wäre er dieser Sprachen-Gabe immer mächtig gewesen, hätte er sie nach Belieben mit vollkommen klarem Bewußtseyn gebrauchen können.

8) Irenäus, der von dieser Gabe spricht, als einer solchen, die er selbst noch ausüben gesehen, erwähnt nicht, daß sie zur Verkündigung des Evangeliums gedient habe; daß sich die Besitzer derselben zu diesem Zwecke bedienten. Er selbst, der zu solchem Gebrauche diese Gabe bedurft hätte, beklagt sich sogar, daß ihm die Erlernung der (Celtischen) Sprache der Lyoner Gemeinde so viele Schwierigkeiten mache.

So unwidersprechlich und zwingend demnach die Stellen der heiligen Schrift sind, die für ein wirkliches Reden in fremden Sprachen zeugen, so wenig lassen sie doch die Annahme dieses Zweckes zu, ja widerstreben ihr sogar und enthalten Aussagen, die schlechterdings sich nicht vereinigen lassen mit demselben. Man mag sich daher berufen auf die spätern Erscheinungen in der Kirche, wo eine ähnliche Sprachengabe verliehen wurde, zur Verkündigung des Evangeliums und sonst unter besondern Umständen (z. B. Fr. Xaverius, Ferrerius, der heil. Bernard); oder man mag fragen, wie jene Apostel, die in ferne Länder, z. B. nach Indien gekommen seyn sollen, dieser Sprachengabe nicht sollen bedürftig gewesen seyn; wir bleiben bei den Aussagen der heiligen Schrift, die eine solche Vorstellung nicht blos nicht enthalten (da könnte man sie vielleicht wegen der Tradition noch annehmen), sondern geradezu nicht zulassen, I. Kor. 14, 13—15. Die Gabe mag in jenen Fällen eine besondere Modification erlitten haben, oder von anderer Beschaffenheit gewesen seyn. Gott ist ja in seiner Wirksamkeit in der Kirche nicht auf die Erscheinungen der ersten Kirche allein beschränkt. Aus jener ersten Zeit aber führt die Tradition kein einziges Beispiel an, wo ein Apostel

oder irgend ein anderer Prediger sich einer solchen Gabe bei Verkündigung des Evangeliums bedient hätte.

Dessenungeachtet aber können gegen unsere Erklärung von einem Sprachen-Wunder jene Einwürfe keine Geltung erlangen, die daher genommen sind, daß kein Zweck für eine solche Gabe sich auffinden lassen. Wenn Schulz (S. 64) sagt: „Es will sich „kein irgend würdiger Zweck ausfindig machen lassen, weßwegen „die Gottheit solch' undenkliches Wunder in den ältesten Christen, „auch in solchen, die dieser Gabe der Sprache nicht im Geringsten „bedurften, sollte gewirkt haben .... Etwas die christliche Erbauung Förderndes konnte der Gebrauch fremder Sprachen un„möglich mit sich bringen; gegentheils hätte das Fortgerissenwer„den des Gemüths durch magische Gewalt in ein fremdes Sprach„gebiet eher alle Andacht unterbrechen, als dazu hinleiten oder sie „steigern müssen. Zur bloßen Ostentation, um mit einem Staunen „erregenden Kunststück zu prunken, wird Niemand, dem die Ehre „Gottes heilig ist, solch' Wunderspiel geschehen lassen," so antworten wir: Nach den citirten Stellen der Apostelgeschichte und I. Kor. und nach den Aussprüchen der heiligen Väter, denen zuverlässig die „Ehre Gottes heilig" war, hat das γλωσσ. λαλ. (Reden in fremden Sprachen) seinen bestimmten, zureichenden Zweck, sowohl im Allgemeinen als Charisma, näher σημεῖον überhaupt, als auch im Besondern, als diese Erscheinung, d. i. „Sprechen in fremden Sprachen."

Im Allgemeinen war der Zweck ein vielfacher. Als eigentliches „σημεῖον," Wunderzeichen, tritt uns das γλωσσ. λαλ. entgegen gleich bei seinem ersten Erscheinen am Pfingstfeste. Wir sehen es hier gerade als das, was es nach der Verheißung, Mark. 16, 17, seyn sollte. Die versammelten fremden Juden erstaunen darüber, daß sie diese Galiläer in so verschiedenen Sprachen reden hörten und werden nun aufmerksam auf sie. Da hierauf Petrus hervortrat und ihnen verkündete, was hier geschehen und in welchem Zusammenhang All' dieses stehe, da gingen Viele in sich und ließen sich taufen. Das γλωσσ. λαλ. war ihnen so ein Zeichen gewesen, das sie vorbereitete auf die Verkündigung der neuen Lehre.

Sichtbar ist der Zweck auch Apg. 10, 45 — 47. Die Gläubigen (Juden) erstaunten über Cornelius und die Seinigen, da sie sahen, daß der heilige Geist auch über sie gekommen, denn sie hör-

ten sie in Sprachen reden und Gott verherrlichen. Dann sprach Petrus: Kann Jemand sie von der Taufe zurückhalten ꝛc.[23]) Das $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma.\ \lambda\alpha\lambda.$ war demnach hier das Zeichen, der Beweis, daß der heilige Geist auch diesen (Heiden) mitgetheilt worden sey. Daß gerade das $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma.\ \lambda\alpha\lambda.$ ihnen diese Geistesmittheilung kund that und ihnen den Beweis davon gab, spricht V. 46 aus, wenn gesagt wird: „Denn sie hörten sie in Sprachen reden und Gott verherrlichen" ꝛc. Weil sie also diese reden hörten, staunten sie, daß der heilige Geist auch den Heiden mitgetheilt worden sey, und Petrus selbst zögerte nach diesem Zeichen nicht länger, ihnen die Taufe zu ertheilen. Er und die Uebrigen wußten nämlich, daß am Pfingstfeste der mitgetheilte heilige Geist sich gerade so kund gab und ihnen die Ueberzeugung von seiner Ankunft verschaffte; daher schloßen sie aus der gleichen Aeußerung auf die gleiche innere Wirkung und Ursache. Gleiches geschah Apg. 19, 6.

Der Apostel Paulus führt diese Gabe unter den übrigen Charismen auf und die Zwecke, die im Allgemeinen alle hatten, gelten auch von diesem. — Er bezeichnet den Zweck aber noch näher K. 14., besonders V. 22. Die Sprachen, sagt er, sind ein Zeichen — $\sigma\eta\mu\varepsilon\tilde{\iota}o\nu$ — für die Ungläubigen, damit sie nämlich dadurch aufmerksam werden auf die hier wirkende Macht Gottes, wie die Juden (Isaj.) durch die fremde Sprachen redenden Völker aufmerksam sollten gemacht worden seyn auf den Zorn Gottes, und sich sollten bekehrt haben (S. oben). Wollte man aber hiegegen sagen, wie konnten die $\gamma\lambda\tilde{\omega}\sigma\sigma\alpha\iota$ ein $\sigma\eta\mu\varepsilon\tilde{\iota}o\nu$ seyn, da die Ungläubigen, nach des Apostels eigner Aussage, darin nur ein Zeichen des Wahnsinnes erkennen (V. 23)? so ist zu erwidern, daß allerdings nicht unter allen Umständen und in jeder Lage das $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma.\ \lambda\alpha\lambda.$ dieses $\sigma\eta\mu\varepsilon\tilde{\iota}o\nu$ seyn konnte. Nur bei bestimmten Vorgängen, unter bestimmten äußern Verhältnissen und in geeigneter Weise gebraucht, war dieses möglich, wie z. B. am Pfingstfeste und Apg. 10. Auch kam natürlich auf die religiöse Gesinnung des noch nicht glaubenden Augenzeugen viel an; kein Wunder nöthigt ja geradezu zur Anerkennung.

Auch zur Erbauung des Sprechenden selbst konnte diese Gabe dienen, I. Kor. 14, 4. Der Apostel beschränkt den Gebrauch der-

---

23) Wie nothwendig ein solcher Beweis der wirklichen Geistesmittheilung auch für die Juden war, ist bekannt.

selben sogar auf die Selbsterbauung, wenn kein ἑρμηνευτης da sey. Wie dieß bei dem Seelenzustande des „γλ. λαλῶν“ doch geschehen konnte, ist schon angedeutet. Jedenfalls war es für ihn schon erbauend, sich bewußt zu werden, daß ihm diese Gabe von Gott zu Theil geworden und dieses Bewußtseyn mußte natürlich am lebhaftesten seyn, wenn er sie übte; es war ihm ein Zeichen des ihm zu Theil gewordenen heiligen Geistes und Vergewisserung desselben. Auch blieb gewiß der Inhalt des Sprechens nicht ohne Einfluß auf ihn, sollte er auch nicht fähig gewesen seyn, denselben den Uebrigen klar vorzutragen, d. i. sollte er auch sein eigner ἑρμην. nicht haben seyn können. Diesen Zweck geben auch die heiligen Väter und spätern Ausleger an. Chrysost. sehr oft u. A. Daß und wie dieser Zweck auch theilweise verfehlt werden konnte, durch ungeeigneten Gebrauch der Gabe, ist an sich klar und wurde auch schon erwähnt.

Was den Zweck im Besondern betrifft, oder die Frage, warum denn gerade das Sprechen fremder Sprachen zu einem solchen σημεῖον dienen sollte, so sprechen sich auch hierüber die Väter häufig aus. Es sollte nach ihnen hiedurch angedeutet werden: Wie durch die Herabkunft des heiligen Geistes in der Menschheit jene Theilung der Völker wieder aufgehoben sey, wie die babylonische Sprachenverwirrung ihr Ende erreicht, und alle Völker sich verstehen sollen in Einem, nämlich in dem, was die Religion betreffe und das durch Christus erlangte Heil. Es sollte hiedurch angezeigt seyn, die Bestimmung der neuen Religion für alle Völker, welcher Nation und Sprache sie seyn mögen. So August. u. d. Uebrigen [24]). Ueber die Dauer dieser Gabe sagt die hl. Schrift, so wie über die der andern Charismen, Nichts; denn I. Kor. 13, 8 εἴτε γλῶσσαι, παύσονται bezieht sich auf das Aufhören der Sprache in dieser irdischen Weise im jenseitigen Leben. — Da der Zweck dieses Charisma ganz besonders darauf sich beschränkt, den sinnlichen, augenscheinlichen Beweis zu geben, daß der heil. Geist wirklich, wie die Apostel den Völkern verkündeten, herabkomme über die Gläubigen und mit seiner Kraft sie unterstütze und in ihnen wirke,

24) Greg. Magn. z. B. Hom. XXX. in Evang. n. 4. ... Quid scilicet hoc miraculo designans, nisi quod sancta Ecclesia eodem Spiritu repleta, omnium gentium erat voce locutura? Qui vero contra Deum turrim aedificare conati sunt, communionem unius linquae perdiderunt etc.

so läßt sich wohl vermuthen, daß, nachdem dieser Glaube und das christliche Bewußtseyn sich fest begründet hatte, diese Gabe aufhörte; denn auch ohne Zeichen glaubte man, daß der hl. Geist mitgetheilt werde.

Irenäus sah, wie schon erwähnt, noch Solche, denen dieses *χάρισμα* zu Theil geworden. Alle spätern Väter sprechen von ihr, als einer ehemals ertheilten Gnadengabe des heil. Geistes. Sie hatte ihren Zweck erreicht und war darum nicht mehr nothwendig. Einen Grund gibt auch August. an Tract. 32 in Joh.: Quare nemo linquis omnium gentium loquitur? Quia jam ipsa Ecclesia linquis omnium gentium loquitur.

Auf diese Weise glauben wir, lasse sich erklären, was der Apostel Paulus über die sogenannten *χαρίσματα* im Allgemeinen und über das *γλώσσαις λαλεῖν* insbesondere I. Kor. 12 — 14 sagt. Was die „räthselhafte" Erscheinung des *γλωσσ. λαλεῖν* betrifft, so meinen wir, daß in der angegebenen Weise allein einerseits dem Ausdrucke der heil. Schrift sein Recht widerfährt, andrerseits auch die in der Kirche von jeher herrschende Ansicht nicht verworfen zu werden braucht. Zwar fühlt der Verfasser wohl, daß noch manche Schwierigkeiten übrig bleiben, insbesondere in Betreff des psychischen Zustandes des „*γλώσσαις λαλῶν*" und der Gabe der „*ἑρμηνεία*"; aber diese sind hier auch so groß, daß sie kaum je ganz dürften überwunden und vollkommene Klarheit in jeder Rücksicht könnte hergestellt werden. So viel ist gewiß, daß durch die Aussagen des heil. Paulus von dem *γλ. λαλῶν* in dieser Beziehung unserer Annahme eines Sprachen-Wunders kein unüberwindliches Hinderniß in den Weg gelegt sey, und daß, wenn die Schwierigkeit auch nicht von Grund aus gehoben und beseitigt wird, sie doch mit unserer Erklärung bei weitem am vereinbarsten sich machen läßt.

II.

Ueber den Vorsitz auf der Synode zu Nicäa (325).

Daß auf der ersten ökumenischen Synode zu Nicäa der römische Bischof durch Legaten den Vorsitz geführt habe, wird gewöhnlich als eine so ausgemachte Sache behauptet und hingenommen, daß man ihr kaum einige Aufmerksamkeit zuzuwenden für nöthig findet. Die folgende genauere Untersuchung hierüber kommt zu einem anderen Resultate, und dürfte jedenfalls wenigstens den Beweis liefern, daß man viel zu leicht über diesen Gegenstand hinwegzugehen pflege. [1])

Es sey, wird behauptet, nach dem, was Gelasius von Cycikus berichtet, und nach der Ordnung, in der Sokrates die vorzüglicheren Bischöfe, die versammelt waren, anführt, keinem Zweifel zu unterwerfen, daß der römische Bischof Sylvester I. durch Legaten, nämlich den Bischof Hosius von Corduba in Spanien und die beiden römischen Priester Vitus und Vincentius, den Vorsitz geführt habe. Gelasius von Cycikus [2]) sagt, er habe aus dem dritten Buche von des Eusebius Werk „über das Leben Constantin's" also abgeschrieben: [3]) „Auch ein Spanier, der vielberühmte

---

1) Literatur: De Marca: De Concordia Sacerdotii et Imperii lib. V. c. 3, dazu Observatio Stephani Baluzii. Bianchi: Della potestà della politia della chiesa lib. II. c. 3. §. 9. Natalis Alexander, Hist. eccl. Saecul. IV diss. XII. Tillemont, Memoires pour servir à l'histoire eccles. T. VI. Notes sur le Concile de Nicée.

2) Gelasii Cyciceni hist. Concil. Nicaeni. (Harduin Collect. Concil. Tom. I p. 346—462; Mansi Collect. Concil. Tom. II. p. 754—945).

3) *Αυτὸς δὲ Σπάνων ὁ πανὺ βοώμενος ὁ Ὅσιος ἐπέχων καὶ τὸν τὸπον τοῦ τῆς μεγίστης Ῥώμης ἐπισκόπου Σιλβέστρου σὺν πρεσβυτέροις Ῥώμης Βίτωνι καὶ Βικεντίῳ τοῖς πολλοῖς ἅμα συνεδρέυων· τῆς δὲ νῦν βασιλευούσης πόλεως ὁ μὲν προέστως Μετροφάνης τοὔνομα διὰ γῆρας ὑστέρει, πρεσβύτεροι δὲ αὐτοῦ παρόντες τὴν αὐτοῦ τάξιν ἐτέλουν (ἐπλήρουν).*

Hosius, war bei der Versammlung gegenwärtig, indem er zugleich die Stelle des Bischofes Sylvester vom großen Rom einnahm mit den römischen Priestern Vitus und Vincentius; von der jetzt herrschenden Stadt aber war der Oberhirte, Metrophanes mit Namen, wegen hohen Alters zwar abwesend, aber seine Presbyter, die zugegen waren, nahmen dessen Platz ein". Dasselbe berichtet Photius, Cod. 88, wo er das Werk des Gelasius von Cycikus beurtheilend, sagt: Refert author, Osium Cordubae episcopum et Bitonem atque Vincentium Romanos sacerdotes, Sylvestri Romani pontificis legatos adfuisse. Die Ordnung aber, in der Sokrates die ausgezeichneten Bischöfe, die zu Nicäa versammelt waren, angeführt, ist folgende[4]): „Hosius, Bischof von Corduba in Spanien; Vitus und Vincentius, Presbyter von Rom; Alexander aus Aegypten; Eustathius aus dem großen Antiochien, Makarius von Jerusalem".

Hätte es nun mit jener ersten Stelle bei Gelasius seine volle Richtigkeit, und könnte zur Bestätigung ohne weiters die des Sokrates hinzugefügt werden, so könnte man freilich die Sache als abgethan betrachten. Aber Gelasius entbehrt der Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit zu sehr, um sich allen andern, ihm widersprechenden Zeugnissen gegenüber geltend machen zu können, und des Sokrates Stelle spricht an und für sich nicht aus, daß Hosius Legat des Papstes war, beweist also für sich allein nicht, was man damit beweisen will, sondern nur in Verbindung mit der Nachricht des Gelasius. Die nähere Erörterung soll dieß zeigen.

Jene erste Stelle, von der Gelasius sagt, daß er sie aus Eusebius genommen habe, lautet bei diesem selbst ganz anders. Eusebius sagt:[5]) „Selbst aus Spanien wohnte Einer, jener vielberühmte Mann nämlich, der Versammlung bei; von der Herrscher-Stadt aber war der Oberhirte wegen hohen Alters zwar abwesend, seine Presbyter aber waren zugegen und nahmen dessen Platz ein".

---

4) Socrat. h. e. l. I c. 13. Ὅσιος, ἐπίσκοπος Κουρδούβης Ἱσπανίας· οὕτως πιστεύω, ὡς προγέγραπται· Ῥώμης Βίτων καὶ Βικέντινος, πρεσβύτεροι· Αἰγύπτου Ἀλέξανδρος· Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης Εὐστάθιος· Ἱεροσολύμων Μακάριος.

5) Euseb. de Vita Constant. L. III c. 7. αὐτῶν δὲ Σπάνων ὁ πανὺ βοώμενος εἷς ἦν τοῖς πολλοῖς ἅμα συνεδρεύων, τῆς δὲ γε βασιλευούσης πόλεως ὁ μὲν προεστὼς ὑστέρει διὰ γῆρας· πρεσβύτεροι δ᾽αὐτοῦ παρόντες τὴν αὐτοῦ τάξιν ἐπλήρουν.

Wörtlich so gibt auch Sokrates [6]) diese Stelle wieder. Die Abweichung von dem von Gelasius oben Angeführten ist sogleich auffallend. Eusebius redet nur von der Gegenwart eines sehr berühmten Mannes aus Spanien, was Niemand Anderer als Hosius von Corduba ist, und betont besonders, wie aus dem ganzen Zusammenhang, in dem die Stelle vorkommt, sich ergibt, das Land, das Volk, dem Hosius angehörte, um zu zeigen, daß aus allen Gegenden Bischöfe da waren, und nicht von Hosius, sondern nur von den beiden Presbytern, Vitus und Vincentius, berichtet er, daß sie die Stelle des römischen Bischofes vertraten, weil dieser Alters wegen nicht selbst kommen konnte. Auch hier ist wieder unverkennbar, wenn man nur den ganzen Zusammenhang in's Auge faßt, daß auf der βασιλεύουσα πόλις, als der Repräsentantin Italiens, ein besonderer Nachdruck ruht.

Gelasius nun ändert dieß dahin, daß er sagt, Hosius habe die Stelle des Bischofs des großen Rom, Sylvesters nämlich, vertreten mit den beiden Priestern Vitus und Vincentius. Jene etwas unbestimmte Phrase, die Eusebius gebrauchte, um Rom zu bezeichnen — βασιλεύουσα πόλις verwendet er aber dazu, Constantinopel, von dem Eusebius kein Wort sagt, in den Text hineinzubringen. Er schaltet nämlich „νῦν“ ein, und bezeichnet Constantinopel im Gegensatz zu Rom als „ἡ νῦν βασιλεύουσα πόλις“; was freilich als Bezeichnung Constantinopels für die Zeit des Gelasius selbst paßt (Ende des fünften Jahrhunderts), nicht aber zur Zeit der Nicänischen Synode gebraucht werden konnte, da es damals ein Constantinopel noch gar nicht gab, und Constantin bekanntlich noch in Nicomedia residirte. Von dem Bischofe dieser „νῦν βασιλεύουσα πόλις“, Metrophanes mit Namen, von dem Eusebius ebenfalls nichts sagt, berichtet nun Gelasius weiter, daß er selbst wegen hohen Alters zwar abwesend gewesen sey, daß aber seine Presbyter, die zugegen gewesen, seine Stelle eingenommen hätten. Man sieht, nur die einkleidenden Phrasen sind dieselben, wie bei Eusebius, die Sache selbst, die berichtet wird, ist eine ganz andere.

Das, was Eusebius von Hosius von Corduba und von dem römischen Bischofe und seinen Priestern sagt, ist verändert bei Gelasius; was von Constantinopel und seinem Bischofe gesagt wird, ist erst durch ihn ganz neu hinzugefügt.

---

6) Socrat. h. e. l. I. c. 8.

Um aber doch beide Schriftsteller in möglichste Uebereinstimmung zu bringen, hat man behauptet,[7]) „Gelasius von Cycikus ergänze hier Lücken, die sich bei Eusebius fänden; denn offenbar sey bei diesem jene Stelle verstümmelt, ein Hiatus sey sogleich zu bemerken; „*Αὐτῶν δὲ Σπάνων ὁ πανὺ βοώμενος εἰς ἦν τοῖς πολλοῖς ἅμα συνεδρεύων*" sage Eusebius; aber wer sey denn dieser berühmte Spanier, wenn sein Name nicht genannt wird? In einer Lobrede könne dieß hingehen, in einer Geschichte nicht, da sie ja gerade die Namen der ausgezeichneten Männer der Nachwelt zu übergeben habe! Es müsse schon sehr frühe, vor den übrigen Kirchengeschichtschreibern, z. B. Sokrates, durch Schuld irgend eines Abschreibers Etwas ausgeblieben seyn, das Gelasius wieder zu ergänzen in den Stand gesetzt gewesen sey." Mir scheint durch dieses Räsonnement wenig gewonnen. Abgesehen davon, daß jener Schluß von der Pflicht des Geschichtschreibers, die Namen ausgezeichneter Männer der Nachwelt zu überliefern, auf die wirkliche Erfüllung derselben, durchaus nicht untrüglich ist, ist es in unserm Falle hier leicht erklärlich, warum Eusebius den Namen des Hosius nicht ausdrücklich genannt hat, denn die Schrift, in der diese Stelle vorkommt, ist wirklich mehr eine rednerische Lobspenderei, als eine historisch einfache Erzählung des Geschehenen, und da konnte er wohl bei der Berühmtheit des Hosius von Corduba jene unbestimmte Phrase bei Erwähnung dieses Ereignisses gebrauchen, ohne fürchten zu müssen, daß Jemand nicht verstehe, wen er meine. Ich kann darum einen Hiatus in dieser Stelle nicht finden und die Nothwendigkeit einer Ergänzung nicht anerkennen. Auch Sokrates hat diese Stelle nicht lückenhaft und undeutlich gefunden, und hat es darum nicht für nothwendig gehalten, sich nach anderweitigen Nachrichten über dieses Ereigniß umzusehen, denn er führt, wie schon oben erwähnt, die Stelle des Eusebius wörtlich an. Jene vage Vermuthung, als sey bei Eusebius schon früh durch Schuld eines Abschreibers ein Satz ausgeblieben, läßt sich also durch diesen angeblichen Hiatus nicht rechtfertigen; auch kann sie sich auf keinen einzigen der ältesten Codices stützen, überhaupt auf keine, auch nur leise Andeutung früherer kirchlicher Schriftsteller, und ist offenbar nur aus der Luft gegriffen, um diese angebliche Ergänzung des Gelasius plausibel zu machen. Wenn man beide Stellen miteinander ver-

---

7) De Marca a. a. O.

gleicht, so sieht man auch sogleich, daß von einem bei Eusebius weggebliebenen und von Gelasius ergänzten Satze gar keine Rede seyn könne, denn die Worte sind bei beiden fast dieselben, nur eine ganz andere Sache ist bei Gelasius unterschoben. Gesetzt daher, es wäre wirklich das von Eusebius Ueberlieferte einer Ergänzung oder Erweiterung benöthigt, so könnten wir doch das, was Gelasius wiedergibt, nicht für eine solche erkennen. Denn beide Stellen stehen zu einander nicht in dem Verhältniß einer Ergänzung oder Erweiterung der Einen durch die Andere, sondern in dem einer Veränderung, einer Correction der Einen durch die Andere, oder einer Corruption dieser Andern. Entweder berichtet Eusebius Wahres und Gelasius Falsches, oder umgekehrt; beide Berichte sind nicht zu vereinen, können nicht zugleich wahr seyn. Die historische Glaubwürdigkeit des Einen richtet immer die des Andern zu Grunde. Es frägt sich nun, welchem von beiden mehr Glaubwürdigkeit zukomme.

Betrachten wir zuerst die zweite Hälfte der angeführten Stelle bei Gelasius, das nämlich, was er Neues zu dem von Eusebius Berichteten hinzugefügt hat, so zeigt sich uns, daß er etwas Unmögliches, daher Falsches behauptet, und daß überhaupt seine Erweiterung des Berichtes des Eusebius willkührlich und unnöthig sey und in den ursprünglichen Zusammenhang der Stelle gar nicht passe. In die Phrase des Eusebius wird, wie wir gesehen, ein anderer Inhalt eingeschoben und vom Bischof von Constantinopel geredet. „Der Bischof jener Stadt, bei der jetzt die Herrschaft ist, sagt er, war durch hohes Alter gehindert, selbst abwesend, aber seine Presbyter waren zugegen und vertraten seine Stelle“. Hier ist nicht blos Etwas berichtet, von dem Eusebius kein Wort sagt, sondern etwas geradezu Unmögliches. Denn Metrophanes war, wie sich aus Sokrates, Sozomenus und Theodoret ergibt, wenigstens schon 317 gestorben, also acht Jahre vor der Synode zu Nicäa, konnte also weder selbst zugegen seyn, noch durch Presbyter sich vertreten lassen. Ich weiß wohl, daß man dieses bestreitet, und annimmt, Metrophanes habe zur Zeit der Nicänischen Synode noch gelebt; aber die Gründe, die man dafür anführt, sind zu ungenügend, um das aufzuwiegen, was durch die oben genannten Geschichtschreiber bestimmt angedeutet wird. Sokrates [8]) und So-

8) Socrat. h. e. l. II. 6.

zomenus [9]) berichten, daß Alexander 98 Jahre alt gestorben sey (unter dem Consulate des Acindyni und Prokulus), nachdem er 23 Jahre lang den bischöflichen Stuhl von Constantinopel inne gehabt. Da wir nun schon um 339 den Eusebius, früheren Bischof von Nicomedien, und vor diesem den vertriebenen Paulus, als Bischof von Constantinopel treffen, so mußte Alexander wenigstens 339 gestorben seyn; wahrscheinlich sogar ein paar Jahre früher. [10]) Er wurde also gewiß schon im Jahre 316 oder 317 Bischof von Constantinopel, und da Metrophanes sein Vorgänger war, so mußte er in diesem Jahre schon gestorben seyn, war demnach zur Zeit des Nicänischen Concil's schon längst todt. Alles, was man [11]) hiegegen vorbringen konnte, war die durch Nichts gerechtfertigte, blos dem Gelasius von Cycikus zu lieb gewagte Vermuthung: es könne wohl ein Abschreiber des Sokrates (und Sozomenus) 23 statt 13 (*κγ′* statt *ιγ′*) geschrieben haben, so daß also Metrophanes erst 327 gestorben wäre. Diese Vermuthung bedarf wohl keiner weitern Berücksichtigung, um so weniger, da selbst wenn sie gegründet wäre, wohl Nichts für die Wahrscheinlichkeit des Berichtes des Gelasius gewonnen würde, weil es, wie gesagt, überwiegend wahrscheinlich ist, daß Alexander schon ein paar Jahre vor 339 starb. Ich gehe darum über zu dem, was aus Theodoret sich über die Frage folgern läßt. Bei diesem [12]) findet sich ein Brief vom Bischof Alexander von Alexandrien an den Bischof Alexander von Constantinopel. Ist nun dieser Brief vor der Synode von Nicäa geschrieben, dann ist gewiß, daß Metrophanes damals schon gestorben war. Dieß ist auch wirklich der Fall, wie wir aus Theodoret sehen. Baluzius wendet auch hier ein, der Brief sey nicht an Alexander von Constantinopel geschrieben, denn Theodoret sage nur, der Brief sey geschrieben von Alexander (von Alexandrien) an Alexander, ohne die Würde desselben nnd den Ort, wo er wohnte, anzuzeigen. Die Ueberschrift oder der Gruß lautet nämlich: „*τῷ τιμιω πάτῳ ἀδελφῷ καὶ ὁμοψύχῳ Ἀλεξάνδρῳ Ἀλέξανδρος ἐν κυρίῳ χαίρειν*“; der Titel aber, unter dem bei Theodoret dieser Brief eingereiht ist, lautet: *Ἀλεξάνδρου ἐπισκόπου Ἀλε-*

9) Sozomen. h. e. l. III. 3.

10) Tillemont. Memoires pour servir à l'hist. T. VI. nimmt an, Alexander von Constantinopel sey schon i. J. 336 gestorben.

11) Baluzius a. a. O.

12) Theodoret. h. e. l. 3—4.

ξανδρείας ἐπιστολὴ πρὸς 'Αλέξανδρον ἐπίσκοπον Κωνσταντινοπόλεως. „Dieser Titel nun, meint Baluzius (und Baronius), könne kaum von Theodoret herstammen, sondern sey wahrscheinlich von späterer Hand beigefügt, da die Benennung „Constantinopel" vorkomme, während es doch vor der Zeit des Nicänischen Concil's noch kein Constantinopel gab. Die Ueberschrift aber sage nicht, an welchen Alexander der Brief gerichtet gewesen sey, es könne dieß auch Alexander, Bischof von Thessalonich gewesen seyn, dessen Stellung in der Kirche viel wichtiger gewesen, als die des Bischofs von dem damaligen Byzanz." Aber warum sollte doch jener Titel um des Namens „Constantinopel" willen nicht von Theodoret herstammen? Allerdings gab es zur Zeit der Abfassung des Briefes noch kein Constantinopel, aber wohl zur Zeit, wo Theodoret seine Geschichte schrieb; und wenn er nun jenen Brief mit der bloßen Aufschrift (dem Gruße) fand, so lag es doch nahe zur nähern Bezeichnung für seine Leser, nach bestem Wissen ihn unter einem bestimmten Titel einzureihen, und statt zu sagen: an den Bischof des damaligen Byzanz, sagt er einfach: an den Bischof Constantinopel's, was er doch thun konnte, ohne mißverstanden zu werden. Einen bestimmten Titel mußte Theodoret dem Briefe geben, wenn er von seinen Lesern verstanden werden wollte, denn der bloße Anfang oder Gruß des Briefes gibt weder an, von welchem Alexander, noch an welchen Alexander der Brief geschrieben war. Man müßte also annehmen, daß statt des — jedenfalls nothwendigen — ächten Titels oder Ueberschrift ein falscher unterschoben worden sey. Warum sollte man aber dieß gethan haben? Ferner nennt Theodoret im unmittelbar vorhergehenden, dritten Kapitel seiner Kirchengeschichte den Alexander ebenfalls Bischof von „Constantinopel, er sagt: [13]) „Der bischöflichen Würde von Constantinopel wurde um eben diese Zeit Alexander gewürdigt, ein Mann, hervorleuchtend durch apostolische Gnadengaben." Es müßte also auch diese Stelle nicht von Theodoret herstammen, sondern später verändert oder hinzugefügt worden seyn. Uebrigens zeigt sie uns ganz klar, wann Alexander Bischof wurde, nämlich vor der Synode von Nicäa. Es ist auch gar nicht einzusehen, warum mehr Wahr-

---

13) Theodoret. h. e. l. I. 3. *Τῆς δέ Κωνσταντινοπόλεως κατὰ τοῦ τὸν αὐτὸν τὸν καιρὸν 'Αλέξανδρος τῆς ἱερατικῆς ἠξιοῦτο λειτουργίας 'Αποστολικοῖς χαρίσμασι λαμπρυνόμενος.*

scheinlichkeit vorhanden seyn sollte, daß der Brief an Alexander von Thessalonich, wofür doch gar keine Andeutung irgendwo aufzufinden ist. Zu unbedeutend konnte Alexander von Byzanz dem Alexander von Alexandrien doch nicht seyn, so daß er ihn keines Schreibens hätte würdigen sollen! War auch allerdings Byzanz damals noch kein hervorragender Bischofssitz, so war doch jedenfalls Alexander eine bedeutende Persönlichkeit, da er, wie die eben angeführte Stelle berichtet, durch apostolische Gnadengaben sich auszeichnete und auch Sokrates und Sozomenus von ihm sagen, daß, so lange er lebte, die Arianer zu Constantinopel Nichts ausrichteten, sondern erst nach seinem Tode mächtig wurden. In welch' näherem Verhältnisse beide Bischöfe zu einander standen, ist zwar nicht angegeben, ich finde aber keinen Grund, warum man nicht annehmen dürfte, daß sie vielleicht näher miteinander bekannt waren. Da im Briefe selbst im Plural gesprochen ist, so ist es wahrscheinlich, daß er ein Cirkularschreiben war an alle Bischöfe Thraziens. An Alle zugleich konnte er aber nicht gesandt seyn, sondern zuerst nur an Einen, und dieß war wohl kein Anderer, als Alexander, der ihn den Uebrigen mittheilen sollte. Diejenigen aber, die hier auf die damalige Unbedeutendheit des bischöflichen Stuhles von Byzanz ein so großes Gewicht legen, kann man mit Recht fragen: Warum sie denn doch durchaus wollen, daß Eusebius in seinem Berichte über die Synode von Nicäa den Bischof dieser Stadt und seine Stellvertreter solle namentlich angeführt haben, und weil er dieß nicht thut, die angebliche Ergänzung des Gelasius für nothwendig halten?

Nach All' diesem glaube ich, bei der Behauptung bleiben zu dürfen, Metrophanes sey damals schon gestorben gewesen, als die Synode zu Nicäa gehalten wurde, und Gelasius habe hier etwas Unwahres, weil Unmögliches, berichtet. Um aber die Glaubwürdigkeit des Gelasius einigermaßen zu retten und um seine Einschaltung zu rechtfertigen, hat man noch zu einer andern Erklärung gegriffen. Man hat gesagt: „wenn auch nicht Metrophanes, so könne es doch sein Nachfolger Alexander gewesen seyn, der sich durch seine Presbyter zu Nicäa vertreten ließ, da er jedenfalls damals schon hochbejahrt war. Selbst die Stelle bei Eusebius sey nicht auf den Bischof von Rom, sondern auf den von Constantinopel zu beziehen, da der ganze Wortlaut auf diesen mehr passe, als auf jenen. 14)

14) Baluzius bei de Marca a. a. O.

Unter der *βασιλεύουσα πόλις* des Eusebius könne man nicht Rom verstehen, da man dieses eher *πόλις βάσιλις* (urbs regia nicht regnans) nennen mußte damals, als Eusebius über das Leben Constantin's schrieb, nämlich erst nach dem Tode dieses Kaisers, wo also Constantinopel schon die kaiserliche Residenz war. Auch das „*ὑστέρει διὰ γῆρας*" passe nicht auf den römischen Bischof Sylvester, der noch wenigstens 10 Jahre nach der Synode von Nicäa lebte, dagegen besser auf Metrophanes oder auch auf seinen Nachfolger Alexander, der damals, wie schon gesagt, bereits hochbejahrt war." Hätte es damit seine Richtigkeit, dann wäre freilich in dem Berichte des Eusebius eine auffallende Lücke nachgewiesen und ein Ausfüllungs-Versuch gerechtfertigt; denn wie sollte Eusebius aller Länder und Völker, bei denen das Christenthum schon verbreitet war, Repräsentanten aufzählen, und nur Italien und den Bischof von Rom mit Stillschweigen übergehen? Aber eben daraus geht schon die Unwahrscheinlichkeit hervor, daß jene Stelle bei Eusebius auf Constantinopel, nicht auf Rom zu beziehen sey; wie denn die ganze Deutung sich so gezwungen und ungerechtfertigt zeigt, daß sie kaum eine Berücksichtigung verdient. Den Ausdruck *βασιλεύουσα πόλις* konnte doch wohl Eusebius für „Rom" gebrauchen, wenn auch zur Zeit, wo er dieses schrieb, Constantinopel schon die Residenz war. Er spricht nicht von der Zeit, wo er schreibt, sondern von der, wo die Synode gehalten, und da war die *βασιλεύουσα πόλις* Rom. Selbst Gelasius hat dieß gefühlt, und hat darum für nothwendig gefunden „*νῦν*" einzuschalten, und sagt daher „*ἡ νῦν βασιλεύουσα πόλις,*" um Constantinopel zu bezeichnen im Unterschied von Rom. (Eusebius nennt in der angeführten Schrift Rom zwar auch *πολις βασιλις*, aber eben so gut auch *πόλις βασιλεύουσα*). Oben haben wir gesehen, daß man den Titel jenes Briefes nicht wollte gelten lassen, als von Theodoret stammend, weil Alexander Bischof von „Constantinopel" genannt werde, das zur Zeit der Nicänischen Synode als solches noch gar nicht existirte; man behauptet, Theodoret hätte sich bei der Beifügung des Titels in die Zeit zurückversetzen müssen, in der der Brief geschrieben wurde; hier bei Eusebius will man umgekehrt, daß er bei Erzählung dieser Begebenheiten von dem Zustande, der damals herrschte, absehe, und den berücksichtige, der zur Zeit der Abfassung jener Schrift stattfand. Und doch, wer nur unbefangen die Sache betrachtet, wird gestehen müssen, daß Eusebius,

der Natur der Sache nach, sich in jene Zeit, von der er schrieb, zurückversetzen mußte, um verständlich zu werden; während man bei Theodoret sogleich weiß, an welchen Bischof der Brief gerichtet war, ob er die Stadt Byzanz oder Constantinopel nannte. Wenn man ferner das „ὑστέρει διὰ γῆρας“ für den römischen Bischof Sylvester nicht gelten lassen dürfte, blos weil er noch wenigstens 10 Jahre nach dem Concilium von Nicäa lebte, es also nicht wahrscheinlich sey, daß er vom Alter so geschwächt war, so wird man doch nicht behaupten wollen, daß es eher auf den Bischof Alexander von Constantinopel passe, der ja wenigstens noch 11 Jahre die Synode von Nicäa überlebte. Unwiderleglich klar wird es uns, daß die Stelle bei Eusebius nur von dem römischen Bischofe verstanden werden dürfe, wenn wir betrachten, in welchem Zusammenhang sie steht, worauf schon früher hingedeutet wurde. Dem Eusebius [15]) (und Sokrates) ist es darum zu thun, rednerisch zu zeigen, daß Bischöfe aus der ganzen Kirche zugegen waren, und die Länder oder Völker bemerkbar zu machen, von denen sie kamen. „Aus allen Kirchen, sagt er, die ganz Europa, Afrika und Asien erfüllten, kamen die, welche unter den Dienern Gottes hervorragten, zusammen, und Ein heiliges Haus umschloß, wie auf Gottes Wink erweitert, zugleich Syrer, Phönizier und Araber und Palästinenser; überdieß Aegyptier, Thebäer, Libyer und Andere, die aus Mesopotamien gekommen waren. Auch ein Bischof aus Persis war bei der Synode gegenwärtig. Nicht einmal der Scythe wurde in dieser Versammlung vermißt. Ebenso gab Pontus, Galatia, Pamphylia und Cappadocia, Asia und Phrygia je den Auserlesensten von den Seinigen. Ueberdieß waren Thrazier und Macedonier, Achäer und Epiroten, und die durch den weitesten Zwischenraum von diesen getrennt sind, gegenwärtig. Selbst auch aus Spanien war jener vielberühmte Mann da; der Oberhirte der Herrscher-Stadt war zwar selbst abwesend wegen hohen Alters, doch waren seine Presbyter zugegen und vertraten seine Stelle.“ Wer sieht hier nicht sogleich, daß unter der *πόλις βασιλεύουσα* nur Rom gemeint seyn könne, das zugleich genannt ist für ganz Italien? Wie sollte der Erzähler auf einmal wieder nach Thrazien hinüberkommen, das er früher schon genannt hat? Wir sehen

---

15) Euseb. de Vita Constant. l. III. 7.

daraus zugleich, wie willkührlich und unpassend für den Zusammenhang die angebliche Ergänzung des Gelasius ist.

Aus all' Diesem, glaube ich, geht zur Genüge hervor, daß des Eusebius Phrase „βασιλεύουσα πόλις" nicht vom Bischofe von Constantinopel verstanden werden könne. Auch Sokrates und Sozomenus beziehen sie nur auf den römischen Bischof.

Es hat sich nun gezeigt, daß die zweite Hälfte der oben angeführten Stelle des Gelasius, oder das, was er Neues zu des Eusebius Bericht hinzugefügt hat, nämlich die angebliche Vertretung des Bischof's Metrophanes von Constantinopel, nichts Zuverläßiges und Wahres enthält, vielmehr Unmögliches, daher Falsches behauptet; zudem in den ursprünglichen Zusammenhang gar nicht paßt, daher als willkührlich erscheint. — Dieses Resultat kann uns kein besonders Vertrauen einflößen zu der Veränderung oder angeblichen Verbesserung, die Gelasius in der ersten Hälfte der oben angeführten Stelle mit dem Berichte des Eusebius vorgenommen hat.

Eusebius führt den berühmten Spanier (Hosius) an, um zu zeigen, daß auch aus Spanien ein Bischof zugegen war; des Bischofs der „πόλις βασιλεύουσα" und seiner Stellvertreter erwähnt er, um darzuthun, daß auch Italien, durch seine Hauptstadt vorzüglich, vertreten war. Von einer Stellvertretung des römischen Bischof's durch Hosius findet sich bei ihm keine Andeutung. Gelasius aber ändert dieß und läßt den Hosius mit den beiden römischen Presbytern die Stelle des römischen Bischof's vertreten, ohne des Hinderungsgrundes der Anwesenheit des römischen Bischofs, des hohen Alters desselben Erwähnung zu thun. Diesen Hinderungsgrund verwendet er eben, wie wir gesehen haben, für den zweiten Theil der angeführten Stelle. Wir können schon, wie gesagt, von vorne herein, nach dem Obigen, wenig Vertrauen zu dieser Berichtigung und Verbesserung haben, und müssen des Eusebius Auctorität an sich schon viel mehr gelten lassen, als die des Gelasius. Wenn wir uns aber vollends nach andern Nachrichten umsehen, so finden wir, daß alle früheren Zeugnisse hierüber mit Eusebius übereinstimmen und seinen Bericht bestätigen, keines aber mit der Verbesserung des Gelasius.

So wenig Sokrates [16]), wie wir oben sahen, es für nöthig

---

16) Socrat. h. e. l. I. 8.

fand, eine Erweiterung, wie die des Gelasius, in Betreff Constantinopels einzuschalten, so wenig hielt er es auch für nothwendig, solche Verbesserung vorzunehmen, sondern er führt die Stelle des Eusebius wörtlich an. Sozomenus [17]) berichtet dasselbe. Er führt die bedeutendsten Bischöfe, die zugegen waren, mit den Worten an: „Es nahmen aber Theil an dieser Versammlung von Apostolischen Stühlen, Makarius von Jerusalem, Eustathius, dem die Kirche Antiochiens, das am Orontes liegt, schon damals anvertraut war; und Alexander von Alexandrien am See Maris. Julius aber, der Bischof der Römer, war wegen hohen Alters weggeblieben; doch waren statt desselben Vitus und Vincentius, Presbyter derselben Kirche, zugegen. Nebst diesen auch noch viele Andere“ u. s. w. Man sieht, daß von Hosius, als Stellvertreter des römischen Bischof's, hier keine Rede ist, sondern nur von Vitus und Vincentius. Wenn Sozomenus auch den Namen des Bischof's von Rom unrichtig angibt, so ändert dieß in der Sache, um die es sich hier handelt, Nichts und ist sogar ein Beweis, daß er nicht von Eusebius oder Sokrates blos abgeschrieben habe, wie man behauptete, sondern selbst nachgeforscht, und zu demselben Resultat gekommen sey, wie Eusebius und Sokrates, nicht aber zu einer Verbesserung, wie Gelasius sie gibt.

Gleiche Nachricht gibt uns Theodoret [18]) hierüber: „Dreihundert achtzehn Vorsteher der Kirche kamen zusammen, der von Rom aber ward durch hohes Alter zurückgehalten; er sandte aber zwei Presbyter, mit der Vollmacht, den Verhandlungen beizustimmen.“ Nicht den Hosius sandte der römische Bischof, dieser Nachricht zufolge, sondern nur die zwei Presbyter. Auch bei der schon am Anfange angeführten Aufzählung der bedeutendsten Bischöfe führt Theodoret den Hosius aus Spanien gesondert von den bei-

---

17) **Sozomen. h. e. l. I. 17.** . . . *Ἐκοινώνουν δὲ τούτου τοῦ συλλόγου τῶν μὲν Ἀποστολικῶν θρόνων Μακάριος ὁ Ἱεροσολύμων, καὶ Εὐστάθιος ἤδη τὴν Ἀντιοχείας τῆς πρὸς τῷ Ὀρόντῃ ἐκκλησιαν ἐπιτραπείς· καὶ Ἀλέξανδρος ὁ Ἀλεξανδρείας τῆς πρὸς τὴν Μαρείαν λίμνην· Ἰούλιος δὲ, ὁ Ῥωμαίων ἐπίσκοπος διὰ γῆρας ἀπελιμπάνετο, παρῆσαν δὲ ἀντ᾽ αὐτοῦ Βίτων καὶ Βικέντιος, πρεσβύτεροι τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας· ἐπὶ δὲ τούτοις καὶ ἄλλοι πλεῖστοι· κτλ.*

18) **Theodoret h. e. l. I. 7.** . . . *Ὀκτωκαίδεκα δὲ καὶ τριακόσιοι συνῆλθον ἀρχιερεῖς· ὁ δὲ Ῥώμης διὰ γῆρας ἀπελείφθη βαθύ· δύο μέντοι πρεσβυτέρους ἀπέστειλε συνθέσθαι τοῖς πραττομένοις παρεγγυήσας.*

den Presbytern aus Rom an. Ferner sagt der Papst Julius I. in einem Briefe an die Orientalen [19]), daß die Presbyter der römischen Kirche, die damals bei der Synode von Nicäa waren, die Rechtgläubigkeit des Marcellus von Ancyra bezeugt hätten. Wieder werden hier nur die Presbyter genannt als Legaten, nicht aber Hosius. Was endlich die Unterschriften in den Acten des Concils von Nicäa betrifft, so zeugen sie so wenig zu Gunsten des Gelasius, daß sie vielmehr mit Eusebius vollkommen übereinstimmen. Die Unterschriften des Hosius und der beiden Presbyter Vitus und Vincentius lauten:

Osius Cordubensis, Episcopus dixit: Sic credo, quemadmodum dictum est.

Victor et Vincentius presbyteri pro venerabili viro Papa et Episcopo nostro sancto Sylvestro subscripsimus; ita credentes sicut scriptum est.

Es ist hienach klar, daß Hosius von Corduba selbstständig, als Bischof von Corduba unterzeichnete, nicht im Namen und als Stellvertreter des Papstes; Vitus und Vincentius, die Presbyter, aber anstatt ihres Bischofes Sylvester. Wäre auch Hosius Legat und Stellvertreter des Papstes gewesen, so müßte die Unterschrift lauten: Osius Cordubensis episcopus, et Victor et Vincentius presbyteri pro venerabili viro papa et episcopo sancto Sylvestro subscripsimus. [20]) Wäre nun Hosius von Corduba wirklich Legat des römischen Bischofs gewesen, hätte ihm dieser wirklich irgend eine Vollmacht übertragen, ihn zu seinen Stellvertreter erwählt, wie sollte man sich es doch erklären, daß er in all' diesen Nachrichten nirgends als solcher genannt und angeführt ist [21]), während doch immer von den zwei andern Stellvertretern,

---

19) Bei Athanas. Apolog. cont. Arian. c. 32. ... Ὥσπερ οὖν καὶ οἱ ἡμέτεροι πρεσβύτεροι τότε ἐν τῇ κατὰ Νικαίαν συνόδῳ γενόμενοι ἐμαρτύρησαν αὐτοῦ τῇ ὀρθοδοξίᾳ κτλ.

20) Die Unterschriften haben zwar wenig Auctorität (s. Tillemont), doch sieht man jedenfalls, daß man aus ihnen, sie mögen ächt oder unächt seyn, Nichts zu Gunsten des Gelasius, und der gangbaren Annahme, daß Hosius Legat des Papstes war, folgern kann.

21) Der Brief, den Baronius anführt, der von den päpstlichen Legaten — unter denen auch Hosius sich befindet — an Sylvester geschrieben seyn soll, um die Bestätigung des Concils von Nicäa nachzusuchen, ist, wie Baronius selbst zugibt, corrumpirt und verdient keinen Glauben. Nach

Vitus und Vincentius, die Rede ist? Mußte nicht er, der Bischof, der Vorzüglichste von den Legaten, vor Allen genannt und als solcher bezeichnet werden, wenn er es wirklich war? Der Bericht des Gelasius von Cycikus muß daher auch in diesem ersten Theile der früher citirten Stelle, mit seiner angeblichen Verbesserung, als unglaubwürdig und unwahr bezeichnet werden, wie sich seine Erweiterung und Ergänzung des Eusebius als unrichtig erwiesen hat. Und so zeigt es sich, daß die allgemeine Annahme, die sich auf des Gelasius Nachricht stützt, daß Hosius von Corduba Legat des Papstes gewesen sey auf dem Concil zu Nicäa, nicht blos jeder gewichtigen Auctorität entbehrt, da Gelasius [22]) keine solche ist, sondern auch alle früheren, glaubwürdigen Nachrichten, die sich über die Sache auffinden lassen, gegen sich hat.

Wenn nun Hosius nicht päpstlicher Legat, nicht Stellvertreter des römischen Bischofs war, so führte er auch den Vorsitz nicht im Namen und anstatt desselben.

Daß aber Hosius deßungeachtet den Vorsitz zu Nicaä geführt habe, ist die überwiegendste Wahrscheinlichkeit vorhanden. Denn

---

diesem Brief wäre auch Makarius von Jerusalem Legat des Papstes. S. Tillemont. T. VI. Note IV. sur le Concile de Nicée. In der Epitome Canonum, die Papst Hadrian Carl dem Großen 773 übergab, heißt es in der Vorrede zu den Sardicensischen Canonen zwar auch: Sciendum est hunc Osium inter 318 Patres Nicaeni Concilii honorabilem fuisse atque ab Apostolica Sede cum Vitone et Vincentio presbyteris destinatum; da aber diese Vorrede nicht von den versammelten Bischöfen, sondern von späterer Hand kommt, so kann sie als keine historische Auctorität gelten, und muß nach den glaubwürdigen, frühern Daten berichtigt werden.

22) Mir scheint jene Veränderung, und besonders die Erweiterung des Textes des Eusebius, durch die Gelasius Constantinopel und seinen Bischof namentlich in den Bericht von der Synode von Nicäa hineinbrachte, Nichts weiter zu seyn, als ein Compliment für den zu seiner Zeit — gegen Ende des 5. Jahrhunderts — zu hoher Stellung gelangten Patriarchat von Constantinopel. — Es möge übrigens hier noch das Urtheil eines gewichtigen Historikers über diese Sache Platz finden. Tillemont Note IV sur le Concile de Nicée sagt von der Verbesserung und Einschaltung des Gelasius: .. Mais il ne s'y trouve point dans les imprimez. Mr. Valois ne remarque point qu'il y en ait rien dans les manuscrits. Et il est mesme visible qu'on ne peut lire le texte de cet historien (Eusebe), comme le raporte Gelase, sans une corruption et un renversement manifeste de son sens.

daß die beiden päpstlichen Legaten Vitus und Vincentius, als Presbyter in dieser Versammlung von Bischöfen ihn geführt haben, ist schon an sich ganz unwahrscheinlich, und niemals ist, so oft dieser beiden Presbyter Erwähnung geschieht, Derartiges auch nur im Entferntesten angedeutet. Theodoret, in der oben angeführten Stelle sagt sogar ausdrücklich, sie seyen gesandt worden „mit der Vollmacht, den Verhandlungen beizustimmen". Es ist auch meines Wissens von Niemanden noch behauptet worden, daß sie die Leiter der Verhandlungen gewesen seyen. Die Gründe, die für Eustathius von Antiochien sprechen, können ebenfalls mit denen, die für Hosius vorhanden sind, nicht in Vergleich kommen. Der Hauptgrund, daß nämlich er, Eustathius, es gewesen sey, der den Kaiser durch eine kurze Anrede begrüßte beim Beginn der Synode, ist selbst wieder in Frage gestellt, da diese Anrede auch dem Eusebius von Cäsarea mit einiger Wahrscheinlichkeit zugeschrieben wird. Dagegen sprechen für Hosius von Corduba die gewichtigsten Gründe. Er ist der Erste, der die Acten der Synode unterzeichnete, und erst nach ihm folgen die römischen Priester im Namen ihres Bischofs und hierauf die übrigen Patriarchen und Bischöfe. Ebenso führt auch alles Uebrige, was wir von Hosius wissen, auf die gegründete Annahme, daß er den Vorsitz geführt habe; nicht in der Eigenschaft eines päpstlichen Legaten, wie gezeigt, sondern seiner persönlichen Würde und Auszeichnung, und seines Verhältnisses zum Kaiser wegen. Gleich beim Beginne der Arianischen Streitigkeiten ward Hosius, den frühesten historischen Berichten zufolge, vom Kaiser, nicht vom römischen Bischofe, bestimmt, als Vermittler zwischen die Streitenden zu treten und ward darum nach Alexandrien gesandt. „Aus den frommen Männern, die der Kaiser um sich hatte, sandte er, wird berichtet, den Hosius, um wo möglich den Streit beizulegen." Diese Aufgabe hatte Constantin dem Hosius, für den er voll Hochachtung war und den er durch sein besonderes Vertrauen ehrte, wohl auch zu Nicäa vorzüglich gestellt, und sich ihn gleichsam als seinen geistlichen Vertreter bestimmt, der, wie zu Alexandrien als Mittler, so hier zu Nicäa als Leiter der Verhandlungen auftreten sollte. Man gibt doch zu, und muß den historischen Zeugnissen gegenüber zugeben, daß Constantin es war, der die Synode von Nicäa berief, von dem Wunsche beseelt, die entstandenen Streitigkeiten dadurch beizulegen. Freilich that er es gewiß nicht ohne Vorwissen und vorhergehende Berathung mit den Bi-

schöfen und Priestern, wie denn auch Rufin sagt, er habe das Concilium veranstaltet „ex sacerdotum sententia"; aber er that doch das, was bei weiterer Entwicklung der kirchlichen Verfassung als ausschließliches Recht dem Papste zukam! Warum sollte man nun nicht auch zugeben wollen, daß derjenige Bischof, der sich vor Allen besonders auszeichnete, zu dem der Kaiser ein besonders Vertrauen hatte, und der von Anfang an bestimmt wurde, die Beilegung der entstandenen Spaltung als seine besondere Aufgabe zu betrachten, auch hier den Vorsitz führte und die Verhandlungen leitete? Daß die persönliche Auszeichnung und das Uebergewicht des Hosius ihm allenthalben, wo Bischöfe zusammen traten, den ersten Platz und den Vorrang vor den Uebrigen verschafften, wird uns sogar ausdrücklich versichert. Seine Feinde, die Arianer, sprechen sich beim Kaiser Constantius also über ihn aus [23]: „Wir haben Alles gethan, wir haben den römischen Bischof in die Verbannung geschickt und schon vor ihm die meisten Bischöfe verjagt und haben Alles mit Schrecken erfüllt; aber all' diese deine großen Werke helfen Nichts, und der rechte Zustand der Dinge ist für uns nicht herbeigeführt, so lange Hosius unverletzt bleibt. Denn so lange jener bei den Seinigen ist, sind auch alle Uebrigen in ihren eigenen Kirchen; er ist im Stande, durch sein Wort und sein Ansehen Alle gegen uns zu stimmen; er ist der Leiter der Synoden, und wenn er Etwas schreibt, so hört man überall auf ihn. Er hat auch die Glaubensformel zu Nicäa entworfen, und die Arianer allerorts als Häretiker öffentlich bezeichnet". Was die Arianer hier von Hosius sagen, ist doch wohl geeignet, es zur höchsten Wahrscheinlichkeit zu führen, daß er es war, der zu Nicäa den Vorsitz führte! Bemerkenswerth ist übrigens, daß so sehr die ganze Bedeutung und Gewicht des Mannes hier auseinandergesetzt wird, doch nirgend einer Eigenschaft und Auctorität, die ihm als päpstlichen Le-

---

23) Athanas. Ad Monachos c. 42. . . *Προσελθόντες τοίνυν Κωνσταντίῳ, τοιούτοις πάλιν ἐχρήσαντο ῥήμασι· πάντα μὲν πεποιήκαμεν καὶ ἐξωρίσαμεν τὸν Ῥωμαίων ἐπίσκοπον, ἐξωρίσαμεν δὲ καὶ πρὸ αὐτοῦ πλείστους ὅσους ἐπισκόπους, πάντα τε τόπον φόβου πεπληρώκαμεν· ἀλλ' εἰς οὐδὲν ἡμῖν ἐστι τὰ τηλικαῦτα σου ἔργα, οὐδὲ κατώρθωται ὁτιοῦν ἡμῖν, ἕως Ὅσιος περιλείπεται, ἐκείνου γὰρ ὄντος ἐν τοῖς ἰδίοις, καὶ πάντες ἐν ταῖς ἰδίαις ἐκκλησίαις εἰσὶν, ἱκανός ἐστιν ἐν λόγῳ καὶ πίστει πείθειν πάντας καθ' ἡμῶν· οὗτος καὶ συνόδων καθηγεῖται, καὶ γράφων ἀκούεται πανταχοῦ· οὗτος καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο καὶ τοὺς Ἀριανοὺς ἐκήρυξεν αἱρετικοὺς εἶναι πανταχοῦ.*

gaten zukomme, erwähnt ist! Warum sollte davon allein geschwiegen seyn, wenn er wirklich als Stellvertreter des römischen Bischofs in den Arianischen Streitigkeiten auftrat? Mit der höchsten Auszeichnung wird von Hosius von Corduba auch noch an einer andern Stelle bei Athanasius gesprochen. Dieser sagt [24]) von ihm: „Von dem großen, hochbejahrten, wahrhaften Bekenner Hosius Etwas zu sagen ist überflüssig, denn daß auch dieser verbannt wurde, ist Allen bekannt, da der Greis nicht in dunkler Verborgenheit lebt, sondern am meisten von Allen auf dem Schauplatze der Ereignisse zu sehen ist? Welcher Synode Leiter war er nicht, und wo hat er nicht durch wahre, treffende Rede Alle seiner Ueberzeugung zugewendet? Welche Kirche hat nicht von seiner Leitung die schönsten Denkmale?" Faktische Bestätigung findet das hier Gesagte gleich darin, daß Hosius es auch war, der auf der Synode zu Sardika den Vorsitz führte, wie die Unterschriften in den Acten derselben bezeugen, und wie Theodoret [25]) es ausdrücklich berichtet. Er sagt: . . „Dieser Hosius war Bischof von Corduba, und so wie er auf der großen Synode zu Nicäa sich besonders auszeichnete, so nahm er auch unter den zu Sardika Versammelten den ersten Platz ein." Aus all' diesen Zeugnissen in Betreff des Hosius glaube ich, geht zur Genüge hervor, daß ich nicht zu viel behauptete, wenn ich sagte, es sei die überwiegendste Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß er zu Nicäa den Vorsitz geführt habe; aber nicht als Stellvertreter des römischen Bischof's, sondern seiner Würde und persönlichen Auszeichnung wegen, und als der vom Kaiser mit Schlichtung dieser Streitigkeiten besonders Betraute.

Es kommt zwar bei Eusebius (de Vit. Constant. l. III 13)

---

24) Athanas. Apolog. de fuga c. 5. . . . *Περὶ γὰρ τοῦ μεγάλου καὶ εὐγηροτάτου καὶ ὁμολογήτου ἀληθῶς Ὁσίου περιττόν ἐστιν ἔμε καὶ λέγειν· ἴσως γὰρ ἐγνώθη πᾶσιν, ὅτι καὶ τοῦτον ἐξορισθῆναι· οὐ γὰρ ἄσημος ἀλλὰ καὶ πάντων μάλιστα καὶ μᾶλλον ἐπιφανὴς ὁ γέρων· Ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο συνόδου; καὶ λέγων ὀρθῶς οὐ πάντας ἔπεισε; ποία τις ἐκκλησία τὴς τούτου προστασίας οὐκ ἔχει μνημεῖα τὰ κάλλιστα.* (Ist auch der Ausdruck hier etwas rednerisch, so hat man doch keine Ursache das Gesagte für unwahr zu halten). S. Theodoret h. e. l. II. 15.

25) Theodoret. h. e. l. II 15. . . *Ὅσιος δὲ οὗτος Κορδούβης ἐπίσκοπος ἦν, κἂν τῇ μεγάλῃ διαπρέψας κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ, καὶ τῶν ἐν Σαρδικῇ συνεληλυθότων πρωτεύσας.*

eine Stelle vor, der zufolge Mehrere das Präsidium führten; es heißt nämlich da, der Kaiser Constantin habe nach seiner Rede den Vorsitzenden das Wort gegeben (*παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις*). Allein die Stelle selbst und die ganze Erzählung in der sie vorkommt, gibt uns durchaus keinen nähern Aufschluß über den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung: — ob nämlich der römische Bischof durch seine Legaten den Vorsitz zu Nicäa geführt habe und ob Hosius von Corduba Legat desselben war, — und muß bei ihrer Unbestimmtheit erst durch anderweitige, bestimmtere Aussagen ihre Erklärung finden. Denn statt daß nun wirklich Einer der Vorsitzenden das Wort ergriff, und wir also erführen, wer denn unter den „*προεδροι*“ gemeint sey, entstand, wie Eusebius fortfährt zu berichten, ein allgemeines Durch-einander-Reden und Disputiren und große Unordnung (... *ἐντεῦθεν δὲ οἱ μὲν ἀρξάμενοι κατηγιῶντο τοὺς πέλας· οἱ δε ἀπελογοῦντό τε καὶ ἀνεμέμφοντο· πλείστων δὴ ταὖτ᾽ ὑφ᾽ ἑκατέρου τάγματος προτεινομένων, πολλῆς τ᾽ ἀμφιλογίας τὰ πρῶτα συνισταμένης ἀνεξικάκως ἐπηκροᾶτο βασιλεὺς τῶν πάντων κτλ.*). Und während wir nach unserer jetzigen Vorstellung von einer Synode erwarteten, daß nun der Präsident die Ordnung und Ruhe wieder herstellte, — und wir wenigstens auf diese Weise in Erfahrung brächten, wer denn dieser sey, — thut dieß nach des Eusebius Erzählung der Kaiser selbst, der Allen zuredet, sie ermahnt u. s. w. und endlich Stille und Ordnung herstellt und Eintracht zu Stande bringt. Sollte die Stelle für die gewöhnliche Annahme und gegen meine bisherige Darstellung sprechen und Gewicht haben, dann müßte man das „*τοῖς προέδροις*“ entweder nur auf die beiden römischen Legaten Vitus und Vincentius beziehen dürfen, so daß diese beiden den Vorsitz geführt hätten; — daß aber dieß nicht der Fall ist, geht, wie ich glaube, zuverläßig aus allem bisher Angeführten hervor; — oder man müßte „*τοῖς προέδροις*“ auf die beiden römischen Presbyter und den Hosius zugleich beziehen. Wir sahen aber allenthalben aus bestimmten und klaren Stellen, daß jene beiden Presbyter und Hosius in keiner nähern Verbindung standen, und daß Hosius nicht päpstlicher Legat war.

So viel aber können wir aus dem Berichte des Eusebius und aus dem ganzen oben erwähnten Vorgange schließen, daß die Synoden der Bischöfe in dieser Zeit jedenfalls nicht so streng organisirt waren, wie später; daß die vorzüglichsten Bischöfe alle

als die Vorsitzenden — προεδροι — betrachtet wurden, daß ihre Sitze vor den übrigen irgendwie ausgezeichnet seyn mochten. Daß dieß in der That der Fall war, sowohl in Bezug auf jene Bischöfe, welche die angesehendsten Kirchen regierten z. B. Eustathius von Antiochien, Alexander von Alexandrien, als auch in Bezug auf jene, welche sich durch persönliche Vorzüge auszeichneten und mit dem Kaiser in näherer Verbindung standen, z. B. Eusebius von Cäsarea, Hosius von Corduba, daß dieß, sage ich, wirklich der Fall war, deutet auch der Umstand an, daß man die erste Anrede beim Empfang des Kaisers bald dem Eusebius, bald dem Eustathius zuschreibt, und daß sich über den wirklichen Präsidenten der Synode so verschiedene Meinungen bilden konnten, indem man bald den Hosius, bald den Eusebius, bald auch den Eustathius, ja selbst den Alexander von Alexandrien für denselben hielt. (S. Natalis Alexand. und Tillemont.) Ist dem aber auch also, daß die ausgezeichneten Bischöfe insgesammt als „προεδροι" betrachtet wurden, so konnte doch Hosius unter ihnen die wichtigste, bedeutendste Rolle gespielt haben, konnte der eigentliche Leiter der Verhandlungen gewesen seyn, da wirklicher, activer Vorsitz Mehrerer in ganz gleicher Weise und Thätigkeit nicht wohl möglich war, und der Kaiser, den wir selbst einmal auch eine ordnende und leitende Thätigkeit nach dem obigen Berichte des Eusebius entwickeln sehen, gerade den Hosius von Corduba, wie schon oben gesagt, vom Anfang an mit Schlichtung und Beilegung dieser Streitigkeiten vorzüglich betraut hatte! [26])

Von dieser Behauptung will man nun zwar das Eine gelten lassen, nämlich daß Hosius wirklich den Vorsitz geführt habe zu Nicäa, nicht aber auch das Andere, daß er dieses gethan habe, ohne vom römischen Bischof zum Stellvertreter bevollmächtigt gewesen zu seyn. Immer sagt man, sey es in der Folgezeit als ein ausschließliches Recht von den römischen Bischöfen beansprucht und anerkannt worden auf ökumenischen Concilien den Vorsitz zu führen. Es sey dieß auch allenthalben geschehen; denn zu Ephesus (431) sey Cyrill von Alexandrien der Vorsitzende gewesen als Bevollmäch-

26) Jedenfalls kann also diese Stelle nicht als eine Bestätigung des Berichtes des Gelasius von Cyicus betrachtet werden. Sie beweiset weder, daß der römische Bischof durch seine Legaten den Vorsitz geführt habe, noch daß Hosius Legat desselben war.

tigter des römischen Bischofs Cölestin; zu Chalcedon (451) waren Leo's Gesandte, Paschasinus und Lucentius, die Präsidenten, und so sey es auf allen folgenden allgemeinen Kirchenversammlungen gehalten worden. Man habe es ausdrücklich als eine Anmaßung erkannt, daß Dioskur von Alexandrien auf der sogenannten Räubersynode zu Ephesus (449) durch kaiserliches Rescript sich das Präsidium zuerkennen ließ. Die päpstlichen Legaten beschwerten sich über des Dioskur Verfahren, indem sie sagten: Cum personam judicandi non haberet, praesumsit et Synodum ausus est facere sine auctoritate sedis Apostalicae, quod nunqum factum est, nec fieri licet [27]). Für dieses Recht des römischen Bischof's zeuge auch die Antwort, die Macedonius, Patriarch von Constantinopel (am Ende des fünften, und Anfang des sechsten Jahrhunderts), dem Kaiser Anastasius gab: Sine universali Synodo, cui magnae Romae episcopus praesideret, se nihil facturum [28]). Das so allgemein beanspruchte und anerkannte Recht des römischen Bischof's könne daher auch auf der Synode zu Nicäa nicht hintangesetzt worden seyn.

Ich kann mich gegen dieses Räsonnement auf den bisher erörterten Thatbestand und die angeführten historischen Zeugnisse, die aus frühester Zeit stammen, berufen, die uns sämmtlich Anderes berichten, bis auf die Verfälschung des Gelasius von Cycikus. Beruft man sich darauf, daß von der Synode von Ephesus (431) an die römischen Bischöfe allenthalben durch Bevollmächtigte den Vorsitz geführt, so möge man auch bedenken, daß auf der Synode zu Constantinopel (381) gar keine Vertretung des römischen Stuhles stattfand, und das dort Entschiedene erst nach der Hand angenommen wurde, und doch diese Synode als ökumenische gilt; daß ferner zwischen der Synode zu Nicäa und der zu Ephesus ein Zeitraum von mehr als hundert Jahren liegt, und in jener, dem Beginne des Christenthums noch so nahen Zeit, die Entwicklung der innern kirchenrechtlichen Verhältnisse einen rascheren Gang gehen mochte, als in späterer Zeit, daß sich also in diesem Zeitraum von mehr als hundert Jahren Vieles zu bestimmterer, schärferer Gestaltung entwickeln konnte. Der Patriarch Macedonius konnte jenen Ausspruch wohl thun, denn zu seiner Zeit war es allerdings

27) Chalced. Conc. Act. I.
28) Theodor. lector in Synopsi.

kirchliche Ordnung, daß der Bischof von Rom bei allgemeinen Synoden präsidirte. Rückwärts aber läßt sich davon nicht schließen auf ein etwa von jeher geltendes Gesetz. Er citirt auch ein solches Gesetz nicht, sondern spricht nur seinen Willens-Entschluß dem Kaiser gegenüber aus. Was aber die Behauptung der päpstlichen Legaten dem Verfahren des Dioskur gegenüber betrifft, so kann sie in keinem Falle in dem Sinne genommen werden, als könne eine Synode, auf der der römische Bischof nicht präsidirte, nie und nimmer die Geltung einer ökumenischen gewinnen, da ja bekannt ist, daß bei der Synode von Constantinopel derselbe gar nicht vertreten war, dessenungeachtet aber dieselbe durch spätere Annahme und Bestätigung des dort Beschlossenen durch den Papst, die Geltung einer ökumenischen erhielt. Jene Behauptung kann nur dieß bedeuten, daß wider den Willen und ohne Genehmigung und Bestätigung des Papstes kein Concilium das Ansehen eines allgemeinen erlangen könne. Wem aber diese Erklärung der angeführten Behauptung der päpstlichen Legaten nicht genügt, dem kann ich, in Betracht alles Uebrigen, was ich bisher angeführt, dieselbe zur beliebigen Deutung hingeben. Daß übrigens die römischen Bischöfe selbst keinen Anspruch darauf machten, daß sie durchaus auch auf der Synode zu Nicäa den Vorsitz geführt haben müßten, beweist uns eine Stelle in dem Briefe [29]) des Papstes Felix III. (II.) an den Kaiser Zeno, wo er von Petrus Fullo sagt: „Petrus der Erstgeborne des Teufels, der sich unwürdig in die heilige Kirche Gottes von Antiochia eindrängte, und den hohenpriesterlichen Thron des Märtyrers Ignatius, der von der Hand des Petrus das hohepriesterliche Amt erhielt, beschmutzte, und den Thron des Eustathius, des Bekenners und Präsidenten der 318 heiligen Väter, die zu Nicäa versammelt waren, dieser wagt zu sagen" u. s. w. Wenn sich der Papst Felix hier auch darin geirrt hat, daß er den Eustathius von Antiochia für den Präsidenten der Synode von Nicäa hielt, wofür, wie schon erwähnt, nur sehr wenig Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, so zeigt die Stelle doch deutlich, daß er nicht der

29) Epist. V ad Zenonem Imperat. *Πέτρος ὁ πρωτότοκος υἱός τοῦ διαβόλου, ὁ ἀναξίως εἰσπηδήσας τῇ Ἀντιοχέων ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ καὶ μιάνας τὸν τῆς ἀρχιερωσύνης θρόνον Ἰγνατίου τοῦ μάρτυρος, ὅς τῇ δεξίᾳ Πέτρου τὴν ἀρχιερωσύνην ἐδέξατο, καὶ Εὐσταθίου τοῦ ὁμολογήτου καὶ προέδρου τῶν τιή ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ ἀθροισθέντων, λέγειν ἔτολμησεν κτλ.* Nach Jaffé, Regesta pg. 934 unächt; nach Hefele, Conc. Gesch. II, 589 ächt.

Meinung war, daß der römische Bischof nothwendiger Weise dort den Vorsitz geführt haben müsse, da er diesen ganz unbefangen einem andern Bischof, dem Eustathius nämlich, zuschreibt.

Einer spätern Zeit war solche Unbefangenheit nicht mehr eigen; die frühern Jahrhunderte nicht unmittelbar nach den historischen Ueberlieferungen, sondern großentheils nur im Spiegel der spätern Entwicklung betrachtend, wollte man in der frühesten Zeit schon Alles das finden, was sich erst im Laufe der Zeit herausgestaltete. Wenn nun insbesondere der angenommene Complex sogenannter wesentlicher Rechte des Papstes in seiner starren Härte auf ihm widerstrebende Thatsachen der früheren Zeit stieß, so wurden zum Behufe einer möglichsten Vereinbarung die willkührlichsten und gezwungensten Deutungen versucht, und es ward nach Allem gegriffen, was einigermaßen dazu dienen konnte, eine solche herbeizuführen. Auf solche Weise kam denn auch der unzuverlässige Gelasius von Cycikus dazu, in der hier erörterten Sache als entscheidende Auctorität zu gelten. Ich glaube aber hinreichend gezeigt zu haben, daß er dieses nicht verdient, und daß vielmehr Eusebius in Uebereinstimmung mit allen übrigen Kirchenschriftstellern jener Zeit, die Norm und Auctorität seyn müsse, nach der wir über die in Frage stehende Thatsache urtheilen und entscheiden. Demgemäß stellt sich aber, den wahren Sachverhalt als Resultat der ganzen Untersuchung in den kürzesten Ausdruck gefaßt, dieß heraus: Vitus und Vincentius, die beiden römischen Presbyter, waren zwar als Legaten des römischen Bischofs beim Concil von Nicäa gegenwärtig, führten aber nicht den Vorsitz; Hosius, Bischof von Corduba führte zwar den Vorsitz, war aber nicht römischer Legat.

III.

Ueber die Differenz zwischen der katholischen und pelagianischen Lehre von der Willensfreiheit.

Jene Lehre von dem Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen, die man von ihrem ersten Urheber und Vertheidiger Pelagius die pelagianische nennt, und die darnach sich bestimmende eigenthümliche Auffassung des Christenthums hat in unsern Tagen eine so weite Verbreitung und Geltung gefunden, wie sie weder in jener Zeit, wo sie entstand, noch in einer der folgenden Perioden der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums je erlangt hatte. Denn man kann wohl behaupten, daß in dem weiten Gebiete der Wissenschaft sowohl, als in der belletristischen Literatur, wo vom Christenthum überhaupt noch irgend die Rede ist, großentheils jene obengenannte oder eine ihr ähnliche Ansicht die vorherrschende ist; daher sie wohl auch die religiöse Anschauungsweise jener Klasse der Menschen durchdrungen hat, die von dorther ihre Bildung schöpfen. Eine genaue Erforschung und tiefere Erkenntniß jenes alten Gegensatzes zwischen katholischer und pelagianischer Auffassung des Christenthums hat darum nicht blos den Werth historischer Kenntniß überhaupt, sondern setzt uns auch in den Stand, eine in der Gegenwart bestehende religiöse Ansicht nach ihrem Werthe und ihrer Bedeutung zu erkennen und richtig zu beurtheilen.

Die folgende dogmenhistorische Untersuchung hat darum zur Aufgabe, einen Hauptgegensatz zwischen der katholischen und pelagianischen Lehre, den nämlich in der Feststellung des Begriffes der Freiheit des Willens zu beleuchten und den beide Lehrsysteme durchdringenden und sie in ihrer Verschiedenheit bestimmenden Einfluß dieses Begriffes nachzuweisen. Zu diesem Behufe ist es aber nothwendig, vor Allem beide Systeme, wie sie sich während des langen dogmatischen Streites besonders im fünften Jahrhundert durch Pelagius und Julian von der einen, und durch den heiligen

Augustin von der andern Seite ausgebildet haben, in ihren Grundzügen in Kürze darzustellen. [1])

Der Mensch, behaupteten die Pelagianer, der immer noch in der Integrität der geistigen und leiblichen Kräfte geboren werde, wie er zuerst aus der Schöpferhand Gottes hervorging, könne mit seinen eigenen Kräften, mit denen der Schöpfer seine Natur ausstattet, sein Heil wirken, seine Lebensaufgabe erfüllen, sein Endziel, die Seligkeit, erlangen. Er vermöge aus eigenen Kräften, ohne außerordentliche göttliche Hülfe (Gnade) zum Verlangen nach dem Göttlichen sich zu erheben und dieses Verlangen auch wahrhaft zu stillen; er könne zum Glauben, zur Liebe, zur Gerechtigkeit und Vollkommenheit gelangen, wenn er nur wolle. Dieß zu wollen oder nicht zu wollen stehe aber ganz bei ihm, liege in seiner Willkühr, denn er besitze vollkommene Freiheit d. h. er habe in sich vollkommenes Gleichgewicht der Neigung und Kraft zu „Gut und Böse", vermöge daher eben so leicht das Gute zu wählen wie das Böse. Die Verleihung dieser Kraft der Freiheit müsse man vorzüglich „Gnade" Gottes nennen. Jene außerordentliche Hülfe Gottes aber, die man insbesondere als „Gnade" bezeichne, sey nicht wesentlich nothwendig zur Erreichung des Endzieles des menschlichen Lebens — denn es habe auch in der außerchristlichen Menschheit tugendhafte Menschen gegeben, — sondern sie diene nur zur Erleichterung des menschlichen Tugendstrebens und könne in Nichts Anderem bestehen, als in Nachlassung begangener Sünden, in Aufklärung des Verstandes durch Offenbarung, Belehrung, und in Ermunterung und Erregung des Willens durch gutes, nachahmungswürdiges Beispiel. Nicht aber könne die göttliche Gnade bestehen in innerer Erregung und Bewegung des Willens zum Guten, denn eine solche innere Einwirkung vertrage das Wesen des freien Menschen nicht. Jene unterstützende Gnade Gottes werde aber verliehen nach Verdienst, zur Belohnung eigener Anstrengung und Förderung eigenen vorangegangenen Strebens. Die Erlösung, behaupteten sie ferner, sey zwar allgemein, aber nur diejenigen bedürfen sie, die wirklich gesündigt haben; und die zur Seligkeit gelangen, erreichen sie nicht darum, weil sie von Gott dazu prädestinirt waren, sondern weil sie in freiem Streben Gottes Willen befolgten. Es finden sich zwar in den Schriften der Pelagianer hie und da

---

1) Aug. Opp. Tom. X. (edit. Benedict.) Hieronym. Opp.

Stellen, die eine größere Annäherung an die katholische Lehre zu bezeugen scheinen, aber theils sind sie nicht in katholischem Sinne gemeint, theils stehen sie mit ihren Grundlehren in gar keiner Uebereinstimmung und keinem Zusammenhange, können darum nur als fremdartige Stücke angesehen werden.

Diesem pelagianischen Lehrsysteme gegenüber hatte sich nun auch die katholische Lehre vorzüglich durch den heiligen Augustinus zu schärferen Bestimmungen und klarerem Zusammenhange entwickelt.

Keineswegs, lautet sie, werde der Mensch auch jetzt noch so geboren, wie Adam aus der Schöpferhand Gottes hervorging, sondern jeder Nachkomme Adams habe Theil wie an der Strafe so auch an der Schuld und Sünde Adams; er überkomme die Sünde desselben als Erbe und trage die Folge dieser Sünde, die Zerrüttung der geistigen und leiblichen Kräfte von Geburt an in sich in solchem Grade, daß er für sich, ohne göttliche Hülfe, durch seine eigenen Kräfte, nicht im Stande sey, das Ziel, für das er erschaffen, zu erreichen. Aus eigenen Kräften, ohne außerordentliche göttliche Hülfe vermöge er sich nicht zum Verlangen nach dem wahrhaft Göttlichen zu erheben, noch weniger dieses Verlangen in Erkenntniß und Liebe zu stillen. Seine Erkenntniß Gottes sey getrübt, verdunkelt, verfälscht, sein Wille für das Gute ohnmächtig, die Freiheit des Willens zwar nicht aufgehoben, aber gelähmt und unfähig aus eigener Kraft das Gute zu wählen und zu vollführen, dagegen sey der Wille überwiegend zum Bösen geneigt und unfähig ohne göttliche Hülfe der Sinnlichkeit zu widerstehen. Die außerordentliche Hülfe (Gnade) Gottes bestehe daher nicht blos in Befreiung von der Schuld der Erbsünde und Nachlassung der actualen Sünden, nicht blos in Belehrung oder Aufklärung des Verstandes, in Mittheilung der göttlichen Erkenntniß, auch nicht blos in Ermunterung zum Guten durch nachahmungswerthes Beispiel, sondern die göttliche Gnade bestehe auch, und zwar vorzüglich in Erlösung des innern Menschen von den Banden der Sünde und in innerer Erweckung und Bewegung des Willens zum Guten. Die freie Kraft des Menschen sollte wieder gelöst von drückenden Fesseln und befähigt werden zu freier Entscheidung für das Gute durch innere göttliche Mithülfe, durch innere Mittheilung göttlicher Lebenskraft. Diese Gnade müsse dem Menschen zuvorkommen und werde ertheilt nach Gottes freiem Entschlusse, könne nicht durch irgend ein menschliches Thun verdient werden. Die Erlösung sey zwar

allgemein, doch erlangen nur die Auserwählten die Seligkeit des ewigen Lebens. [2])

Im Verlaufe des Streites hatte sich noch eine dritte Partei gebildet, die später sogenannte semipelagianische; und eine vierte, die prädestinatianische, wenigstens in ihren Anfängen schon sich vorbereitet. [3]) Beide veranlaßt durch manche übertreibende Behauptungen des heiligen Augustin selbst, indem die Einen durch die schroffe Darstellung von gänzlichem Verderbniß der menschlichen Natur, von der allein noch übrig gebliebenen Freiheit zum Sündigen und durch die darauf gegründeten, ebenfalls zu weit gehenden Behauptungen von der Prädestination, sich abgestoßen fühlten, dabei aber wieder auf der andern Seite die Gränze überschritten; die Andern aber eben auf jene harten Behauptungen des großen Kirchenlehrers sich stützten und sie noch weiter trieben.

Die Semipelagianer stimmten mit der katholischen Lehre überein in der Lehre von der Erbsünde, von der Schwächung der menschlichen Kräfte, von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade und von der innern Gnadenwirkung durch Bewegung des Willens zum Guten. Nur in Betreff des Anfangs der Heilswirkung wichen sie ab von der streng katholischen Lehre, indem sie behaupteten, der Mensch selbst müsse, oder könne wenigstens den Anfang machen, sich von selbst nach Heilung sehnen, den Arzt rufen, die Gnade suchen und nehmen. Auch die besondere Gnade des Beharrens wollten sie nicht zugeben, sondern glaubten, das könne der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner durch die Gnade befreiten natürlichen Kräfte.

Die sogenannte prädestinatianische Lehre aber, die besonders in Gallien im Stillen einige Verbreitung gefunden zu haben scheint, war die: der Mensch selbst könne in Betreff seines ewigen Heils durchaus Nichts thun, nicht bestimmend ein- und mitwirken, der göttlichen Gnade aber auch durchaus nicht widerstehen. Gott allein wirke Alles ohne Rücksicht auf menschliche Thätigkeit; er bestimme zur Seligkeit, wen er wolle, und verdamme, wen er wolle, ohne Rücksicht auf Thun und Lassen des Menschen. Nicht darum also

---

2) V. Conc. Araus. II. cap. 1—25.
Conc. Trid. Sess. VI. cap. I—VI. und Can. I—VII., X—XI., XXII., XXXII.
Aug. Opp. Tom. X. (edit. Benedict.)

3) V. Praedestinatus s. praedestin. haer. et libri S. Aug. temere adscripti confut. (Max. bibl. P. P. T. XXVII.)

erlange Jemand die Seligkeit, weil er Gottes Willen erfülle, sondern darum, weil Gott ihn dazu prädestinirt habe; und wer der Verdammniß anheim falle, den treffe dieß Geschick nicht um des Ungehorsams gegen Gottes Gebote willen, sondern deßhalb, weil Gott ihn zum ewigen Verderben prädestinirte.

Das ist in Kürze der Gegensatz der Lehren, um die es sich im pelagianischen Streite handelte, und die man beiderseits durch Berufung auf die hl. Schrift, auf die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, auf Vernunftgründe, auf Geschichte und Erfahrung und auf die Beschaffenheit der innern Natur des Menschen zu stützen und zu beweisen suchte.

Forschen wir nun genauer nach dem innern Zusammenhang und der Begründung dieser verschiedenen Lehrsysteme, so wird sich uns zeigen, daß der eigentliche Haupt- und Centralpunkt von allen diesen Differenzen die Lehre von der menschlichen Natur und ihren Kräften, näher, von der Freiheit des menschlichen Willens war, und daß nach der verschiedenen Bestimmung dieser Kraft des Menschen alle andern Lehren sich gestalteten. Besonders betrachteten die Pelagianer ihren Begriff von der Willens-Freiheit in Verbindung mit der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit als das Bollwerk ihres Systems; hinwiederum mußte der heil. Augustin, dem freilich nicht der Begriff der Willensfreiheit der Ausgangspunkt seines Systems war, doch eine ganz andere Bestimmung von ihr geben, um noch eine Stelle für sie in demselben zu bewahren und ihr Bestehen mit seinen übrigen Lehren vereinbar zu machen. Die Differenz in der Lehre von der Beschaffenheit der für das ewige Heil erforderlichen Kräfte des Menschen, wie sie sich nach der Sünde der ersten Menschen gestaltet habe, war auch geschichtlich die erste; daran reihte sich der Streit über die Nothwendigkeit und Beschaffenheit der göttlichen Gnade, wie es denn in der Natur der Sache liegt, daß sich die göttliche Hülfe oder Gnade nach der Hülfsbedürftigkeit des Menschen, nach der Beschaffenheit seiner geistigen Kräfte richte, nicht aber umgekehrt.

Die Pelagianer bestimmten nun die menschliche Willensfreiheit als das Vermögen in gleicher Weise das Gute wie das Böse wählen zu können. Als das Wesen dieser Freiheit betrachteten sie das vollkommene Gleichgewicht, das vollkommen gleiche Schweben zwischen Gut und Böse, eben so leicht rechts wie links sich wendend; daher sie wohl auch die Vergleichung mit einer vollkommen

im Gleichgewicht schwebenden Wage gebraucht haben mögen. Irgend eine Störung dieses Gleichgewichtes galt ihnen für Vernichtung der Freiheit. Nos dicimus, sagt Pelagius, hominem semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi esse confiteamur arbitrii (Lib. fid.). Und im Briefe an die Demetrias: Ab hac eam (naturam humanam) tantummodo vindicamus injuria, ne ejus vitio ad malum videamur impelli, qui nec bonum sine voluntate facimus nec malum et quibus liberum est, unum semper ex duobus agere, cum semper utrumque possumus. Ebenso spricht sich Julian hierüber aus: Libertas arbitrii possibilitas est vel admittendi vel vitandi peccati, expers cogentis necessitatis, quae in suo utpote jure habet utrum surgentium partem sequatur, id est vel ardua asperaque virtutum vel demersa et palustria voluptatum. Op. impf. I. 78 Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus est homo, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit. Den Pelagianern war also, wie wir sehen, die Willensfreiheit nichts Anders als die reine, gleiche possibilitas boni et mali, die in ihrem Gleichgewicht nicht gestört werden durfte, wenn der Mensch nicht seine Freiheit und Zurechnungsfähigkeit verlieren sollte.

Der heil. Augustin behauptete auch, daß der Mensch mit dem Vermögen der Willensfreiheit begabt sey, und daß er dieses Vermögen auch durch Adams Sünde nicht verloren habe, allein daß der freie Wille in diesem vollkommenen Gleichgewicht, in dieser völlig gleichen Leichtigkeit, das Gute oder das Böse zu wählen, bestehe auch nach dem Falle der ersten Menschen, das gab er nicht zu, und vertrat hierin ganz die Lehre der katholischen Kirche.[4]) Er lehrte vielmehr, der Mensch sey seit dem Verlust des Paradieses kraft der ihm einwohnenden Begierlichkeit weit mehr zum Bösen als zum Guten geneigt; deßungeachtet aber sey der freie Wille des Menschen durch den Fall Adams nicht vernichtet worden; das Wahlvermögen sey nicht ganz verloren; wenn der Mensch das Böse thue, so vollführe er es nicht gezwungen, und wenn er, unterstützt von der Gnade, gut handle, so sey seine freie Kraft dabei thätig. Daraus ersehen wir also schon, daß Augustinus das Wesen der Freiheit nicht in jenes vollkommene Gleichgewicht zwischen Gut und Böse setzen konnte, da er dieses läugnete, und doch auch

4) Conc. Araus. II. cap. I., VI., VII.

die Freiheit behauptete. Ihm schwebte vielmehr der Begriff von Freiheit vor, wenn er es auch nicht ganz klar aussprach, daß sie ein Vermögen sey, ähnlich jeder andern geistigen Kraft des Menschen (z. B. dem Erkenntniß-Vermögen), das aus dem dunklen, geheimnißvollem Grunde des Unbewußtseyns in der Seele hervorgehe, wo es als Keim geruht, sich entwickle, zunehme und zu großer Vollkommenheit sich auszubilden vermöge, aber auch der Verderbniß, der Verkümmerung, des Verfalles fähig sey, wie jede andere geistige Anlage und Kraft des Menschen. Das Vermögen der Wahl war ihm allerdings ein wichtiges Moment im Freiheits-Begriff, aber jener bestimmte Grad des Wahlvermögens, wo es im Gleichgewicht schwebe zwischen Gut und Böse, war ihm nicht das Wesentliche, wie er überhaupt nicht auf das Wählen den Nachdruck legen konnte, sondern auf das tiefere, unvergängliche Wesen des Willens, auf die Kraft bewußten Selbstbesitzes- und Selbstbestimmung, die sich nicht blos im Wechseln, im Wählen, sondern auch im Beharren, im Festhalten manifestirt. Hienach konnte der heil. Augustin einen niedern und einen höhern Grad der Freiheit annehmen, als jenes Gleichgewicht ist; einen niedern Grad, wie sie ist bei den Menschen nach der Sünde Adams, einen höhern, wie sie sich findet bei Menschen, die sich durch Hilfe der Gnade der Vollendung zugerungen.

Gestützt auf ihren Begriff von Willensfreiheit stellten nun die Pelagianer ihre Behauptungen auf und bestritten sie die Lehre ihrer Gegner. Sie läugneten die Erbsünde und behaupteten, der Mensch werde noch immer in dem Zustande geboren, in dem Adam zuerst erschaffen war. Daß die Kinder bei ihrer Geburt schon mit einer Sünde behaftet seyen, hielten sie darum für unmöglich, weil zum Begriffe der Sünde nothwendig freier Entschluß, freies Thun gehöre, was beim Kinde unmöglich, da dieses als bewußtlos noch keiner freien That fähig sey. Wäre daher der noch bewußtlose Mensch schon mit einer Sünde behaftet, so müßte diese Sünde zu seiner Natur gehören, ihm naturnothwendig, ohne und gegen seinen Willen und Wissen angethan seyn. Das könnte aber doch in keinem Falle als Sünde angesehen werden, weil zum Begriffe der Sünde Freiheit des Handelns gehörte; es wäre gegen Gottes Gerechtigkeit, das, was Sache der Natur, nicht des Willens sey, als Schuld anzurechnen. „Quomodo (sagt Pelagius) Deo (aliquis) pro illius peccati reatu subditus esse poterit, quod suum non esse

cognoverit! Suum enim non est si necessarium est. Aut si suum est, voluntarium est, et si voluntarium est, vitari potest. Ebenso: Omme bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur; atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit. — Per quid, fragt Julian den heil. Augustin, per quid peccatum inveniatur in parvulo? Utrum per voluntatem, an per nuptias, an per parentes? Per voluntatem? Nulla in eo fuit. Per nuptias? Sed hae pertinent ad opus parentum, quos in hoc actu non peccasse promiseras."

Der heil. Augustin stimmte mit den Pelagianern wohl darin überein, daß zur Sünde freies Thun gehöre, daß ohne Freiheit des Willens der Mensch weder Gutes noch Böses vollführen könne; deßungeachtet aber blieb er bei seiner Behauptung, daß an der Sünde der ersten Menschen alle andern Theil genommen, daß das Kind geboren werde, behaftet mit einer Sünde. Und wie die Pelagianer sich unabläßig darauf beriefen bei der Läugnung der Erbsünde, daß es Gottes Gerechtigkeit widerstreite, die Sünde eines Andern dem noch bewußt- und willenlosen Kinde anzurechnen und es dafür zu strafen; so hielt der hl. Augustin diesem Argument gegen die Erbsünde ein anderes für dieselbe entgegen, nicht minder sich stützend auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, das in Kürze also lautete: die Gerechtigkeit Gottes gestatte nicht, daß er strafe ohne Schuld, und ebenso nicht, daß er eine Schuld anrechne ohne Sünde, wo wir daher göttliche Strafe erblicken, da müßten wir auch Schuld und Sünde voraussetzen; der gegenwärtige Zustand des Menschen, die Unvollkommenheit, das Elend, das ihn von Geburt an umfange, zeige aber klar, daß er im Zustand der Strafe sich befinde, daher müssen wir auch eine Sünde voraussetzen, damit wir nicht behaupten, Gott strafe einen Schuldlosen. Die Thatsächlichkeit der Theilnahme aller Menschen an Adams Sünde stand ihm darum fest, die Art und Weise aber wie alle Menschen Theil nahmen und wie sich jene Sünde vererbte, vermochte er freilich nicht mit Klarheit und Sicherheit zu bestimmen, so wenig als die Anstrengungen der folgenden Jahrhunderte dieß vermochten. Er nahm an, der Wille aller Menschen sey in Adams Willen eingeschlossen gewesen bei seiner Entscheidung, indem er Andeutungen der hl. Schrift folgte und als Authorität

Aussprüche früherer Kirchenväter anführte; die Sünde, meinte er auch, vererbe sich durch die sinnliche Lust bei der Zeugung. Freilich Alles wieder nur Behauptung nicht Erklärung. Hier zeigt sich aber schon die Wichtigkeit jener Differenz in Bestimmung des Freiheitsbegriffes; denn der katholische Begriff des Freiheitsvermögens läßt uns wenigstens den Weg offen zu einer annähernden Erklärung der Erbsünde und ihrer Folgen, ja führt uns selbst darauf hin, wie wir sehen werden; der pelagianische Begriff der Freiheit aber macht jede solche Erklärung der Erbsünde und noch mehr ihrer thatsächlichen Folgen geradezu unmöglich. Denn ist das Wesentliche der Freiheit das vollkommene Gleichgewicht, die gleiche Leichtigkeit das Gute, wie das Böse zu wählen, und würde die Freiheit in ihrem Wesen verletzt, wenn dieses Gleichgewicht irgend beeinträchtigt würde, so können schon die Willens-Acte und Sünden des einzelnen Menschen in gar keinem Zusammenhange, in keiner Folge zu einander stehen, geschweige denn daß die Willens-Acte und Sünden verschiedener Menschen in irgend einer bestimmenden Beziehung und gegenseitigen Einwirkung stehen können. Jede Sünde muß ein in sich abgeschlossener, bewußter, bestimmter Willens-Act seyn und die Schuld dieser Sünde ist eine eben so vereinzelte, abgeschlossene, die zwar für sich dauern kann so lange sie nicht nachgelassen ist, die aber auf den folgenden Willens-Act keinen Einfluß mehr zu üben vermag, und noch weniger auf den Willens-Act eines Andern. Vererbung der Sünde und Schuld als Strafe der Sünde ist hienach nicht möglich ohne Vernichtung der Freiheit, d. i. des Vermögens zu Sündigen. Ein Wille, eingeschlossen in den Willen eines Andern und betheiligt bei seiner Entscheidung konnte den Pelagianern bei ihrer atomistischen Betrachtungsweise der Menschheit, keinen Sinn haben; und eine Schuld die sich auf die Nachkommen vererbe, konnte ihnen nur als willkührliche Annahme erscheinen. Wie die erbliche Sünde und Schuld, so läugneten die Pelagianer auch die Folgen derselben, die Zerrüttung der geistigen und leiblichen Kräfte der Menschen, und behaupteten, der Mensch werde noch immer in solcher Integrität aller seiner natürlichen Anlagen und Kräfte geboren, daß er mittelst derselben das Ziel für das er erschaffen, auch erreichen könne. „Denn — so lautete ein beliebter Beweis — Gott könne unmöglich den Menschen für ein Ziel erschaffen, das er nicht erreichen, und ihm Gebote geben, die er aus Mangel an Kraft nicht erfüllen

könne. Von Gottes Güte und Gerechtigkeit lasse es sich nicht annehmen, daß er die Erlangung der Seligkeit an Bedingungen knüpfe, deren Erfüllung dem Menschen unmöglich sey." Eine solche Beweisführung hätte freilich ein großes Gewicht gehabt, wenn die Gegner angenommen hätten, Gott habe den Menschen mit solch' schwachen, unzureichenden Kräften erschaffen; das war aber nicht der Fall, sondern die katholische Lehre behauptete: der Mensch sey mit allen nöthigen Körpers- und Geisteskräften in Unversehrtheit, ja in Vollkommenheit erschaffen worden; die Zerrüttung und Schwäche sey erst eingetreten durch die Sünde, also des Menschen eigne Schuld. Hier kommen wir demnach wieder an bei jenem Haupt-Argument und Stützpunkt der pelagianischen Lehre, nämlich: „daß die Willensfreiheit gar keiner Schwächung, keiner Abnahme, überhaupt keiner Veränderung fähig sey, weil sie in der vollkommen gleichen Leichtigkeit und Fähigkeit bestehe, das Gute oder das Böse zu wählen. Dieses Gleichgewicht müsse nach jedem Willens-Act, sey er gut oder böse, wieder hergestellt werden, sonst sey der Mensch nimmer frei und zurechnungsfähig; es bleibe also nur die Wahl, entweder diese volle, unversehrte Freiheit anzunehmen oder gar keine, ein Mittleres zwischen beiden sey nicht möglich."

Ganz anders verhält sich dieß Alles nach der katholischen Theorie von der Willensfreiheit.

Ist die Freiheit des Willens eine geistige Anlage, ein Vermögen, das wie z. B. das Erkenntnißvermögen, der Entwicklung und Vervollkommnung, aber auch der Verschlimmerung, Schwächung und Fälschung (falscher Richtung) fähig ist, so ist es wohl denkbar — nnd bei dem einzelnen Menschen sichtbar und thatsächlich —, daß Eine Willensentscheidung auf die ganze Beschaffenheit dieses Vermögens, und auf die folgenden Entscheidungen desselben Willens Einfluß übe; wie ja auch das Erkenntnißvermögen, einmal in Irr hum, in falscher Erkenntniß befangen, eine Reihe von Irrthümern daraus entwickelt, ohne darum als Vermögen des Erkennens zu Grunde zu gehen. In ähnlicher Weise kann auch Eine Entscheidung des Willens zum Bösen eine Folge von solchen Entscheidungen in derselben Richtung nach sich ziehen, ohne darum als Willensfreiheit, als Selbstbestimmungskraft und als Wahlvermögen zu Grunde zu gehen; die Freiheit ist noch in Thätigkeit, aber in unrechter Weise, in schlimmer Richtung sich selbst bestimmend. Bei solcher Auffassung der Freiheit, als eines der Entwicklung, der Ver-

vollkommnung wie des Verfalles, des Verkommens fähigen Vermögens, das aus dem Gebiete des Unbewußtseyns keimartig aufsproßt und sich entfaltet, dürfte es auch einigermaßen erklärlich seyn, wie die Sünde des ersten Menschen allen Uebrigen ebenfalls angerechnet werden und wie der Zustand, in den der Eine sich durch freie Willensentscheidung versetzt, auch auf die Nachkommen übergehen könne; wie die Qualität der geistigen Natur in Adam nach der Sünde gleichsam fortquelle in seinen Nachkommen durch den Zusammenhang der Gattung immer wieder auftauchend in den Einzelnen aus dem Gebiete des Unbewußten und in der Beschaffenheit des Bewußtseyns und der Willensentscheidungen sich kund gebend. Daß der Wille der Nachkommen Adams mit bewußter Selbstthätigkeit an seiner Uebertretung des göttlichen Gebotes Theil genommen, davon kann, wie natürlich, gar keine Rede seyn. Allein insofern der Wille Adams, als des Stammes des ganzen Baumes der Menschheit, der Wille der ganzen Menschheit, und sein Wille, so zu sagen, die Quelle aller folgenden Willen war, insofern kann man behaupten, der Wille der Nachkommen habe Theil genommen an jener ersten That des Willens gegen Gottes Gebot. Jener Ungehorsam der ersten Menschen hatte ihren und ihrer Nachkommen Zustand verändert, so daß auch diese an Schuld und Strafe Theil nehmen, denn es ist klar, daß das zuständliche, dauernde Gelüsten gegen Gottes Ordnung, jener überwiegende Drang und Streben der Menschen gegen die göttlichen Weltgesetze ebenso eine Schuld und Strafe incurriren, wie die einzelne That, der einzelne Willensact gegen Gottes Gebot. Daß aber jene erste Willensentscheidung solchen Einfluß haben konnte auf die Willensrichtung des ganzen folgenden Menschengeschlechtes, ist einigermaßen begreiflich — wie schon oben angedeutet — aus der Bedeutung und Aufgabe jener ersten That und aus der Natur des menschlichen Willens. Jener Willensact der ersten Menschen, der mit Uebertretung des göttlichen Gebotes, mit der Sünde endigte, hatte eine ganz besondere Aufgabe. Wenn wir die Entwicklung des menschlichen Geistes in unserm gegenwärtigen Zustande beobachten, so sehen wir, daß der Geist des Menschen aus der ihn hart umfangenden, in Bewußtlosigkeit und Unselbstständigkeit haltenden, bewußtlosen Natur sich erst emporringen muß zu Bewußtseyn und Selbstständigkeit; daß das Vermögen zu erkennen und zu wollen allmählig erst aus der Natur emportaucht und sich bildet. In ähnlicher Weise hatten

die Menschen in jenem Acte die Aufgabe, sich selbst zu klarem Bewußtseyn und zu geistiger Selbstständigkeit zu vollenden, aus der sie noch umfangenden und haltenden Schöpfermacht Gottes sich gleichsam loszuwinden und selbstständig zu werden. Das war die Eine Seite ihrer Aufgabe; die Andere war damit unmittelbar verbunden, nämlich die: sich selbstständig, freiwillig für Gott zu entscheiden, in Gehorsam und Liebe sich ihm anzuschließen — oder auch nicht. Die Geschichte der Offenbarung lehrt und die Erfahrung bestätigt es, daß das Letztere geschah. Das Geschöpfliche (die Frucht) zog seine Neigung mehr an, als Gottes Vollkommenheit, sein Wille folgte nicht dem göttlichen Gebote, sondern ließ sich bestimmen vom Reize des Geschöpflichen. Er ließ sich bestimmen, ziehen, sage ich; dadurch sind die Folgen dieser Entscheidung ganz andere in Bezug auf seine Selbstständigkeit, als sie bei der gegentheiligen Entscheidung gewesen wären; bei dieser hätte er nur seine Selbstständigkeit vollendet, wäre ein Freier geworden und geblieben dem freien Gotte gegenüber, denn das war Gottes Absicht bei jenem Acte; durch jene andere, wirklich eingetretene Entscheidung aber kam er wieder in ein ähnliches Verhältniß wie vor der Entscheidung, nur mit dem Unterschiede, daß er dort von Gott sich gleichsam ziehen ließ, von Gottes Macht umfangen war, nun aber in die Macht des Geschöpflichen sich begab, von diesem sich ziehen ließ, von diesem umfangen wurde. Die Macht der Natur zeigt sich, wie schon angedeutet, über den Menschengeist schon darin besonders, daß er sich aus so tiefer Nacht des Unbewußtseyns emporarbeiten muß zu Bewußtseyn und selbstständigem Wollen, daß er sich der bewußtlosen Natur abringen muß, und nur an Bewußtseyn und am Wollen Anderer sich allmählig zu einiger Klarheit des Erkennens und Selbstständigkeit des Wollens aufrichtet. Doch auch da noch rächt sich jene Hingabe Adams an die Natur durch die Beschränkung seines Erkennens von allen Seiten, die nur durch Müh' und Anstrengung nach und nach einigermaßen überwunden wird, und durch die harten Kämpfe, durch die der Wille seine Selbstständigkeit der drängenden Fluth der bewußtlosen Kräfte der Natur gegenüber nur behaupten kann. So sehen wir daß jener Act der freien Entscheidung der ersten Menschen eine ganz besondere Bedeutung und Wichtigkeit hatte für das ganze Daseyn des Menschen und der entstehenden Menschheit. — Es war auch der Wille Adams bei jenem Acte in ganz anderm Verhältniß, von

ganz anderer Intensität und Macht als bei den übrigen Willensacten der Menschen. Beobachten wir wieder die Geistesentwicklung des Menschen, so finden wir, daß kein Mensch die Selbstmacht, den Willen, als ein Fertiges, Vollendetes sogleich überkommt, sondern daß sich dieses Vermögen erst entwickelt, allmählig vervollkommnet und am Erkennen und Wollen Anderer sich gestaltet, mit noch sehr unvollkommenen, unklaren Acten des Wollens beginnt und nach und nach erst zu höherer Selbstständigkeit sich bildet. Der Wille des Einzelnen bildet sich also, daß ich so sage, im Flusse der allgemeinen Willensrichtung der Menschheit, und wird in seinen ersten Acten bestimmt nicht blos von der besondern Mischung der ihn umfangenden bewußtlosen Natur, sondern auch von den besondern Willensacten der ihn zunächst umgebenden Menschen (Beispiel und Belehrung); der volle, reine, ganz unabhängige Wille wird dem Menschen nicht sogleich zu Theil, er muß errungen werden, er ist für uns gleichsam nur mehr ein Abstractum; in Concreto ist, möchte ich sagen, dieser volle Wille ein Resultat des ringenden Wollens, statt daß umgekehrt das Wollen Produkt jenes Willens wäre. Anders war es bei Adam; dieser hatte jenen vollen, reinen Willen, der sich nicht selbst zu gewinnen brauchte aus der Mitte einer ihn von allen Seiten influenzirenden Natur und Menschenwelt. Seine Entscheidung war daher eine volle, selbstständige, es war eine Entscheidung der vollen, reinen Gabe des Willens, wie sie Gott der Menschheit gegeben hatte; denn wie Gott im ersten Menschen die Menschheit schuf, so schuf er auch im ersten Menschen den Willen der Menschheit, und indem sich nun dieser Wille in seiner Entscheidung an das Geschöpfliche entäußerte, in sündhafte Richtung hingab, war es eine Willensthat der ganzen Menschheit. An dieser Willensrichtung bildete sich der Wille der nachkommenden Menschen; und nicht blos dieses (nicht blos am Beispiele), sondern schon der erste Keim des Willens in der Seele participirt an dieser sündhaften Richtung (nicht sündhaftem Wesen), weil der Wille schon im ersten Beginne lebendig und strebend seyn muß, außer dem Zusammenhange mit Adams Willensentscheidung (losgerissen von der Gattung) aber kein menschlicher Wille Daseyn erhält. — Auf diese Weise vermögen wir es, die Theilnahme des Willens der Nachkommen Adams an jener entscheidenden Willensthat uns einigermaßen begreiflich zu machen und daher auch die Theilnahme an der Schuld und Strafe; und ebenso können wir uns hiedurch den überwiegenden Hang des

Menschen zum Bösen erklären. Diese Erklärung gründet sich aber, wie man sieht, durchaus auf jenen Begriff von der Willensfreiheit, der der katholischen Lehre zu Grunde liegt, nämlich, daß sie sey die Kraft des Selbstbesitzes und der Selbstbestimmung, und wie die übrigen Vermögen des menschlichen Geistes fähig der Vervollkommnung und der Verschlimmerung, der Abnahme, und darum auch empfänglich für Einflüsse aller Art von Seite der Außenwelt sowohl, als auch von Seite der innern; sich daher abhängig und bestimmt fühlt von der Beschaffenheit und Thätigkeit der übrigen geistigen Kräfte und ihres Zusammenwirkens. So entgehen wir auch jener Schwierigkeit, uns mitten in dem Complex bildungsfähiger, zu- und abnehmender geistiger Vermögen, auf einmal ein ganz unconformes, unlebendiges, stabiles Vermögen der gleichen Wahl, der gleichschwebenden Wage, hineinzudenken.

Ich verkenne dabei den durch das Eigenthümliche dieser Geisteskraft begründeten großen Unterschied von den übrigen Geistes-Vermögen keineswegs, und weiß, daß gerade die Willenskraft, das Selbstbestimmungsvermögen, der eigentliche Halt- und Centralpunkt des Menschen, das ihn zur Persönlichkeit Abschließende ist, daß der Mensch gerade durch dieses Geistesvermögen sich dem Zusammenhange mit der Gattung gewissermaßen entheben und sich selbstständig gegenüberstellen kann, daß er darum bei allem Einflusse, den dieser Zusammenhang auf ihn übt — wie das oben gezeigt wurde — sich doch keineswegs etwa ganz passiv verhalte, sich blos ziehen und bilden lasse. Vielmehr ist jene Selbstbestimmungskraft, durch die Adam jene entscheidende Willensthat vollbrachte, noch in ihm, ihrem Wesen nach unversehrt, nur in ihrer Thätigkeit gehemmt und in falsche Richtung gebracht. Diese Geisteskraft zu ihrer Reinheit und vollen Selbstständigkeit emporzuringen, und sie in die rechte Stellung zu Gott zu bringen, ist ja eben Hauptaufgabe des Lebens, und in Mitte der übrigen Geistesvermögen ist der Wille das sie Alle in ihrer Thätigkeit und Richtung auf dieses Ziel Hinleitende.

Aus dieser Darstellung sehen wir, daß der heilige Augustin mit Recht behaupten konnte, die geistigen Kräfte des Menschen seyen zwar geschwächt durch Adams Sünde, weit mehr zum Bösen als zum Guten geneigt, ja für sich allein ohnmächtig, wahrhaft Gutes zu vollbringen ohne außerordentliche Hilfe Gottes, deß-

ungeachtet aber sey die Freiheit des Willens nicht vernichtet,[5]) und die Nichterfüllung der göttlichen Gebote geschehe nicht gezwungen, sondern zufolge einer einmal eingeschlagenen Richtung der freien menschlichen Kraft.

Freilich ging er manchmal auch zu weit, wie z. B. wenn er die pelagianische Lehre von der Freiheit als das für das Gute und Böse gleiche Wahlvermögen dadurch bestritt, daß er unter Andern behauptete: dieß könne schon darum nicht seyn, weil das Gute und Böse nicht aus ein und derselben Wurzel (Willensfreiheit) hervorgehen könne, sondern ein guter Baum nur gute Früchte, ein schlechter Baum nur schlechte Früchte bringen könne,[6]) so daß er gleichsam eine verschiedene Natur des Willens bei dem Guten und dem Bösen anzunehmen und zu behaupten schien: die Natur des Menschen theile dem Willen die gute oder böse Beschaffenheit und Richtung mit, während doch der freie Wille sich selber die Richtung gibt und der Leiter der Natur ist. Dem heiligen Augustin wurde darum oft der Vorwurf gemacht, als begünstige er den Manichäismus und lehre, der Mensch sey essentiell (durch die Natur) nicht blos moralisch böse (durch den Willen). In der That ist aber die Natur des Menschen und das Wesen des Willens bei dem Guten kein anderes, als bei dem Bösen. Die Natur bleibt dieselbe, ob sich der Mensch für das Gute oder Böse entscheidet; nur die Thätigkeit, die Richtung des Willens ist eine andere, und nicht das Seyn, sondern das Wirken des Willens ist Sünde; das Wollen, nicht der Wille seinem Wesen nach, ist sündhaft, so daß etwa der Wille schon als seyender, nicht blos als handelnder, Sünde beginge. Das Wesen des Willens ist gottgeschaffen, ruht auf göttlichem Grunde, ist der zu Selbstkraft des Menschen sich personirende Gotteshauch, die Richtung und Thätigkeit dieses Willens aber ruht, wie wir gesehen haben, nach seiner Lossagung von Gott, auf menschlichem Grunde, wird bestimmt und geleitet bei seinem Erwachen zu bewußter Kraftäußerung, beim Beginne seiner Thätigkeit, durch die Natur und die Willensrichtung der ihn umgebenden Menschenwelt, an der er sich bildet, und ist so empfänglich für diese Einflüsse eben weil er selbst seinen festen Grund, die Verbindung mit Gott, verloren und noch nicht ge-

---

5) Conc. Araus. II. cap. I. et XIII. Conc. Trid. Sess. VI. can. V.
6) Aug. Opp. Tom. X. de grat. Christi c. 19—21.

funden hat. Das gottgeschaffene Wesen des Willens wurde also auch durch jene entscheidende That Adams nicht verkehrt oder vernichtet; darum nicht, weil eben der Wille seiner Natur nach Selbst-Entscheidungskraft ist, jene Entscheidung daher, wie sie auch ausfiel, keine That wider die Natur, kein Selbstmord des Willens seyn konnte. Nur in einen gewissen Zustand versetzte sich dadurch der Wille, in den Zustand der Isolirtheit, der Trennung von Gott, der allerdings auf seine künftige Thätigkeit, auf seine ganze Entwicklung den entscheidendsten Einfluß übte. Aus des heil. Augustin Schriften geht übrigens hervor, daß er über die Beschaffenheit des menschlichen Willens und seine Thätigkeit im Guten und Bösen keineswegs zu vollkommener Klarheit gekommen war.[7]) Er geht so weit, daß er an manchen Stellen sagt, die Freiheit sey verloren gegangen (perdita) durch die erste Sünde und ihre Folgen; daß er redet von einer harten Nothwendigkeit Sünde zu haben. An andern Orten aber hält er wieder durchaus fest an der Freiheit des Menschen, ohne den harten Widerspruch zu versöhnen und ohne die psychische und moralische Möglichkeit zu zeigen, beides zu vereinbaren. Im Ganzen geht seine Ansicht wohl dahin, daß die Freiheit, das Gute aus eigener Kraft beliebig zu wählen und zu thun, verloren gegangen sey, daß aber das Böse doch nicht naturnothwendig, sondern mit Freiheit gethan werde; der freie Wille sey also im Dienste, in der Sklaverei der Sünde.

Dieß ließen nun freilich die Pelagianer durchaus nicht mehr als Willensfreiheit gelten, sondern behaupteten, hiemit sey die Sünde für Natur des Menschen erklärt, für eine Nothwendigkeit, daher keine Sünde mehr; denn wenn der Mensch nicht auch das Gute thun könne, so sey er eben nicht mehr frei, weil ihm hiemit das Wesen der Freiheit vernichtet sey, das beliebige Wählen nämlich zwischen Gut und Böse. Uebrigens stimmt hier des heil. Augustin Ansicht keineswegs ganz mit der katholischen Lehre überein; denn daß der Mensch nach der ersten Sünde (durch die Erbsünde und ihre Strafe) nur mehr Freiheit habe zu sündigen, daß also alle Handlungen der Heiden, und selbst ihre Tugenden Sünde seyen, lehrt die katholische Kirche nicht.[8]) Vielmehr läßt sie die Tugenden

---

7) Aug. Op. impf. I. 104. V. 28. IV. 100.
Aug. de perf. just. hom. c. 4.

8) Conc. Trid. Sess. VI. can. VII. Si quis dixerit, opera omnia, quae

der außerchristlichen Welt gelten als natürlich Gutes, spricht ihnen nur den eigentlich übernatürlichen Werth ab, den die Handlungen der Menschen erst wieder erhalten durch die innere Gnade Gottes, durch den in die Herzen ausgegossenen Gottesgeist, durch die göttliche Liebe, wie wir später sehen werden. Die Heiden aber konnten allerdings nach dem Grade ihrer natürlichen Erkenntniß und redlichen Strebens auch tugendhaft seyn, konnten eine gewisse weltliche Gerechtigkeit erlangen, d. h. konnten den rechten Gesetzen der Welt, der Weltordnung gemäß, die ja auch von Gott stammt und vor den Augen der Menschen als Gottes Offenbarung dargelegt ist, handeln und das moralische Gesetz, das in ihre Herzen geschrieben war und jener Weltordnung correspondirte, beobachten. Sie konnten das, weil das gottgeschaffene Wesen des Willens, also die innere gottgewollte Rechtheit des Willens daß ich so sage, die — zum Bewußtseyn gelangt, — als moralisches Gesetz sich geltend macht, nicht verletzt oder vernichtet ward. Da aber der Wille durch die erste Sünde gleichsam losgetrennt ward von Gott, und sich der Welt zuwendete, auf sie sich gewissermaßen basirte und dadurch der Keim der künftigen Willen in sie gleichsam gepflanzt wurde zur Entwicklung und Thätigkeit, so war darum auch die in diesem Zustand geübte Tugend nur irdisch und rein menschlich begründet, ruhte nicht unmittelbar auf göttlichem Grunde wie die christliche Tugend. Denn wenn die Heiden ihre Tugenden auch auf den Willen der Götter gründeten, so legten sie hiedurch doch nur einen irdischen Grund für dieselben, denn ihre Götter waren ja selbst nur Abstractionen der Weltgesetze oder Personifikationen der Welt- und Menschenkräfte. So hatten also die Handlungen der Heiden nie jene Qualität, die nur durch die eingegossene Liebe Gottes möglich ist, durch die innige Wiedervereinigung mit Gott. Auf diese Weise läßt sich jenes Wort des Apostels Paulus (Röm. 2, 14, 15), wonach auch die Heiden, dem in ihr Inneres geschriebenem Gesetze folgend, moralische Werke thun können, und ebenso jenes Wort dieses Apostels, daß der tiefinnerste Wille des Menschen gut sey und das Gute wolle, es aber ohne großen Kampf nicht vollbringen könne und von diesem Zustande erst durch die Gnade Gottes in

---

ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit. —

Christus befreit werde (Röm. 7, 15—25) — auf diese Weise, sage ich, läßt sich dieß vereinigen mit dem übrigen Inhalt des Briefes an die Römer und der übrigen Briefe des heil. Paulus. Verwerfliche Thaten, Sünde, waren also die Tugenden der Heiden nicht, wenn sie auch nicht auf dem reinen Grunde der Gottes-Liebe wurzelten; sie ruhten wenigstens, wie oben gezeigt, auf der rechten Ordnung der Welt, und wurzelten im Wesen des menschlichen Willens, im moralischen Gesetze, das die Geisterwelt der Menschen durchdringt als natürliche, unverlierbare Gabe des Schöpfers.[9])

---

9) Wenn es gestattet ist, hierüber eine Ansicht zu äußern, so glauben wir, daß die Katholizität der Erlösung und des Christenthums auch darin bestehe, daß die Erlösung zurückwirkend — wie die Sünde Adams vorwärts — auch die Tugenden der vor- und außerchristlichen Welt mit dem Gepräge göttlichen Adels durchdringen werde, daß wenigstens bei der allgemeinen Verklärung und Erneuerung des Irdischen auch ihre irdische Tugend dieser Verklärung sich mit zu erfreuen haben werde. Die Natur- und Menschenwelt stehen in innigem Zusammenhang, bilden ein Ganzes, sind für die Ewigkeit nicht trennbar; das ist Lehre der katholischen Kirche, indem sie an der Verheißung und Hoffnung der Auferstehung des Leibes und seiner Wiedervereinigung mit der Seele festhält. Wenn nun dem Materiellen, den Kräften, die in der Natur in unendlichem Wechsel der Formen wirken, eine Erneuerung und Verklärung verheißen ist, wenn das Seufzen der ganzen bewußtlosen Schöpfung nach Befreiung von der Sklaverei der Corruption und nach Theilnahme an der Freiheit der Kinder Gottes, wie der Apostel Paulus sagt, (Röm 8, 21—22) Erhörung finden wird, sollten wohl jene von dieser Erneuerung und Verklärung ausgeschlossen seyn, die die natürliche Ordnung des geistigen Lebens (moralische Ordnung) keineswegs verließen, sich ihr nicht widersetzten, sondern sie vielmehr zu erfüllen strebten? Die Erlösung ist nicht blos für einzelne Menschen, sondern für die Menschheit und selbst für die ganze Natur vollbracht. Das Natürliche ist nicht verworfen von Gott, sondern der Verklärung aufbewahrt, daher dürfen wir dieses auch von der natürlichen Tugend annehmen; und der innige Zusammenhang der Individuen der Menschengattung ist durch die Erbsünde bewiesen und wird durch die Aneignung der objectiv vollbrachten Erlösung von Seite einzelner Menschen und einzelner Theile der Menschheit nicht aufgehoben, weder im Himmel noch auf Erden, sondern gerade durch sie participirt die ganze Menschheit an der Erlösung und der beginnenden neuen Ordnung und dem künftigen Gottesreiche. Nur bewußter, gewollter Widerspruch und Unnatur können aus der Gemeinschaft des sich vorbereitenden göttlichen Reiches und der künftig sich verklärenden Natur ausgeschlossen werden.

Weiter aber gingen die Pelagianer, indem sie den Tugenden, den moralischen Handlungen der außerchristlichen Menschenwelt dieselbe Geltung, denselben Werth zuschrieben, wie den christlichen Tugenden, daher auch nur eine äußerliche Unterstützung des Willens, die sogenannte äußere, mithelfende Gnade Gottes für nöthig hielten zur leichtern Befolgung des Gesetzes; die Nothwendigkeit einer innern Gottesgnade aber, d. h. neue göttliche Lebensmittheilung durch den heil. Geist, wodurch die Tugend erst wieder übernatürliche Qualität erlangt, in Abrede stellten. Es war dies nur eine Consequenz ihrer Lehre von der Willensfreiheit, denn dieser zu Folge ist die innere Gnade weder möglich noch nothwendig. Wie nämlich die Freiheit des Willens, besteht sie wesentlich in dem vollkommenen Gleichgewicht zwischen Gut und Böse, vernichtet wird dadurch, daß die Neigung zum Bösen vorherrschend ist, daß also jene Schale der gleich schwebenden Wage, die das Vermögen zum Bösen bezeichnet, niedergehalten wird durch überwiegende Neigung zum Bösen, so mußte ihnen diese Freiheit auch für vernichtet gelten, wenn die andere Wagschale das Uebergewicht erlangte durch Gottes innere Gnade, Erregung, Bewegung des Willens zum Guten. Ist also Freiheit das Vermögen mit vollkommen gleicher Leichtigkeit das Gute wie das Böse zu wählen — und bedarf der Mensch keiner Wiedervereinigung mit Gott d. h. gibt es keine Erbsünde —, so bedarf der Wille der innern Gnade Gottes nicht, um sich für das Gute entscheiden zu können und er verträgt eine solche innere Unterstützung und Bewegung auch nicht. Die sogenannte äußere Gnade aber, wie z. B. Verheißung großer Belohnung zur Anspornung des Tugendstrebens, gutes Beispiel zur Nachahmung, Belehrung zur bessern Erkenntniß des Endzieles des moralischen Strebens konnten auch die Pelagianer zugeben und sogar für nothwendig erklären, denn in das Wählen, in diese eigentliche Function der Freiheit griff dieß Alles nicht ein.

Nach dem katholischen Begriffe von Freiheit aber ist die innere Gnade eben so möglich und zulässig, wie nothwendig. Die lebendige Kraft des Selbstbesitzes und der Selbstbestimmung ist innerer Kräftigung und Steigerung fähig ohne in ihrem Wesen verletzt zu werden, wie sie des Verfalles fähig war. Schon jede Veredlung und Erhöhung des Geistes überhaupt, z. B. durch Erkenntniß, wirkt wegen des innigen Zusammenwirkens der Geisteskräfte auch schon eine Steigerung der Willenskraft, so wie im

Gegentheil die Verdunklung, die Abnahme der Erkenntniß, Schwäche und Abirrung des Willensvermögens zur Folge hat, so daß es häufig zu blindem, ungestümem Naturtrieb mehr und mehr herabsinkt oder in Schlaffheit und Erstarrung geräth. So ist denn auch jene göttliche Gnade, die in Erleuchtung des Geistes und in unmittelbarer innerer Erregung und Bewegung des Willens besteht, möglich ohne Beeinträchtigung des Wesens der Freiheit. Sie ist aber auch nothwendig nach der katholischen Lehre von der Trennung des Menschengeistes von der unmittelbaren Verbindung mit Gott und von der Schwächung der menschlichen Freiheitskraft, damit der strebende und entscheidende Wille wieder sein rechtes Motiv erlange, damit er dem blos irdischen Grunde entnommen und wieder versetzt werde — durch Wiederverbindung mit Gott — auf göttlichen Grund, um als guter Baum übernatürlich gute, göttliche Früchte zu bringen, vollkommen wieder gekräftigt und seiner selbst mächtig.

Freilich ist es schwierig, die Art und Weise dieser innern Gnadenwirkung zu erklären, diesen innern Vorgang des Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit so darzustellen, daß Jedes von Beiden in seiner Geltung und in nothwendiger Mitwirkung erscheint; denn es will bei näherer Betrachtung scheinen, als ob nur die Alternative bliebe, daß entweder der Mensch blos passiv sich verhalten könne, indem er von der Gnade innerlich bewegt, restaurirt werde und nach diesem Acte erst wieder selbstthätig wirke; oder aber der Mensch hiebei in freier, selbstthätiger Entscheidung handle, dieser innern ersten Gnadenwirkung folgend oder ihr widerstehend, so daß auch diese innere Gnade sich nicht als innerlich den Willen bestimmend erwiese, sondern wiederum Gegenstand der beliebigen Wahl sey; daß also jene Recht zu behalten scheinen, die da behaupten: Es gebe kein Mittleres zwischen Prädestinatianismus, wo Alles nur Gott, und dem Pelagianismus, wo im Grunde Alles nur der Mensch vollbringe. Ungeachtet der Schwierigkeit aber einer Vermittlung dieser tief innern, im geheimnißvollen Grunde der Seele vorgehenden Thätigkeit und Wechsel-Wirkung zwischen Freiheit und Gnade, läßt sich doch jenes Mittlere, das die katholische Lehre ist, [10]) als das allein wirkliche und wahre Verhältniß darthun. — Schon die tägliche Erfahrung, das gewöhn-

---

10) Conc. Trid. Sess. VI. can. III—V.

liche Gefühl schon, spricht sich gegen jeden jener beiden Gegensätze aus, nach denen der Mensch entweder nur ein willenloses Werkzeug, eine unselbstständige Sache wäre oder in absoluter Selbstständigkeit ohne Abhängigkeit von Gott und seiner allwirkenden Macht, lebte. Nach katholischer Lehre aber muß auf dem Grunde der objectiv vollbrachten Erlösung die innere Gnade des heiligen Geistes den schwachen, verkehrten Willen des Menschen erregen, erheben, stärken, daß er sich zum Glauben an Christus wende und sich für das Gute entscheide, und sie muß ihn heiligen, so daß die guten Handlungen die Qualität göttlicher Tugend erhalten. Da scheint nun der menschliche Wille, so weit dieses an ihm bewirkt wird, ganz passiv zu seyn, und doch soll auch seine Freiheit damit bestehen können, soll auch nicht einen Moment verschwinden oder unwirksam seyn! Die menschliche Freiheit, wird gelehrt, bethätigt sich dabei dadurch, daß sie dieser innern göttlichen Gnadenwirkung nicht widersteht, aber auch widerstehen kann, daß sie also die Gnaden-Wirkung zuläßt (annimmt) oder nicht (widersetzlich gegen sie ist). Ist nun aber dieß, wenn der Wille die Gnade entweder wirken lassen oder ihr widerstehen kann, nicht doch wieder Wahl und Willkühr? Und setzt das Eine nicht schon guten Willen, das Andere aber schlimmen voraus, so daß in dem Einen Falle der Wille das schon ist, was die Gnade erst aus ihm machen soll, im andern Falle aber die Gnade Nichts hilft, weil sie keine Wirkung hervorbringen kann, daher also Alles nur auf den menschlichen Willen ankommt? Und ist diese Ansicht nicht eben wieder die pelagianische? Ist es aber die göttliche Gnade, die in letzter Instanz den Willen zur Annahme der göttlichen Hilfe bewegt, da der Wille für sich selbst ohnmächtig ist für das Gute, müssen wir da nicht zuletzt zu der Behauptung kommen, die göttliche Gnade nehme sich selber an im Menschen? Wie läßt sich da eine Vermittlung und Ausgleichung finden, ohne daß einer der beiden Factoren dabei in seiner Thätigkeit und Selbstständigkeit zu Grunde geht?

Wir müssen gestehen, daß alles Leben in seinem tiefsten Wesen, Beginnen und Bestehen für uns unbegreiflich ist, daß dieß insbesondere auch bei der Menschenseele der Fall ist. Der Beginn, das Entstehen des Menschen dem Geiste und selbst dem Leibe nach, ist uns ein Geheimniß; und wie die Geburt des Menschen in's Daseyn uns geheimnißvoll und unbegreiflich ist, so auch die Wieder-

Geburt und Geisteserneuerung durch Gottes Gnade. Doch aber ist es Sache der Wissenschaft, wie überall, so auch hier möglichst tief nachzuforschen und nach Kräften die innern Vorgänge und Thätigkeiten begreiflich zu machen. Die Frage, die sich in unserm Falle hier vor Allem aufdrängt, ist wohl die: Was denn diese innere göttliche Gnade sey, die mit der Freiheit des Menschen nach katholischer Lehre in Wechselwirkung treten soll? Ist sie irgend eine physische Gewalt? Daß sie dieß nicht ist, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Ist sie eine geistige Kraft, ein unbestimmtes, geistiges Etwas, das mit stürmender Gewalt, oder mit sanfter, lockender Macht und Reizung den Willen entweder zieht und bestimmt, oder von ihm durch Widerstand wirkungslos gemacht wird? Wäre sie dieß, dann hätten gewiß die Gegner der katholischen Lehre Recht, wenn sie behaupten, nur einer der beiden Factoren könne in letzter Instanz thätig seyn und entscheiden, so daß nur Prädestinatianismus oder Pelagianismus möglich sey, nicht ein Mittleres zwischen beiden; denn würde die Gnade als so eine unbestimmte Macht, als ein wirkendes Etwas, als eine Sache gleichsam, angesehen, so wäre kein solches Wechselverhältniß möglich zwischen ihr und dem menschlichen Willen, wie die katholische Lehre es voraussetzt. Sie könnte entweder nur gewählt und gebraucht werden vom menschlichen Willen, oder diesen selbst umschließen, ziehen und nöthigen; es wäre kein bewußter Verkehr, keine gleichzeitige Selbstbestimmung und sich Bestimmenlassen möglich. Ein solches Wechselverhältniß ist nur möglich zwischen zwei persönlichen Wesen und darum ist es christliche Lehre, daß diese innere Gnade Gott selbst, die dritte Person der göttlichen Dreieinigkeit, daß es der heilige Geist sey, der ausgegossen wird in unsere Herzen. Und da findet daher jene gegenseitige Anziehung und Vereinigung statt, die wir Liebe nennen. Hier findet keine ausschließliche Activität des Einen und ausschließliche Passivität des Andern statt, weder Gewalt von der Einen, noch Willkühr von der andern Seite. Es ist keine Todtenerweckung oder willkührliches Formen und Bilden von Seite der Gnade, es ist auch kein willkührliches Nehmen von Seite des menschlichen Willens. Oder ist die Liebe Sache der Gewalt? Ist sie Sache der Willkühr? Gewiß nicht. Sie ist kein Zwang und doch auch nichts Willkührliches. Es ist vielmehr Eigenthümlichkeit der Liebe, daß, wer geliebt wird, die Liebe einflößt, hervorbringt, und daß, wer liebt, doch auch mit dem tiefsten Wesen und Macht der Seele activ ist (gegenseitige

Activität und Passivität). So ist es bei der Wiedergeburt des Menschen und dem Leben nach und aus dieser Wiedergeburt durch Gottes Gnade. Die lebendige Kraft des menschlichen Willens, in ihrem innersten Wesen auch nach Adams Fall noch gut, wird vermählt mit der göttlichen Gnade, wird dadurch geheiligt und wieder gekräftigt zum Guten, wird durch diese Wiederverbindung mit dem Geiste Gottes von der beherrschenden Verbindung mit dem Irdischen, in dem bisher auch sein Geistesleben, so zu sagen, gewurzelt hatte und gehalten ward, befreit, und das Leben, das der Mensch nun in dieser Verbindung mit Gott lebt, hat übernatürlichen Werth und eine gewisse göttliche Qualität, weil es gelebt wird in Vereinigung mit dem göttlichen Geiste, in Gottesliebe; und es ist doch auch durchaus ein menschliches Leben, weil der Menschengeist dabei zugleich selbstbestimmend und selbstentscheidend ist. — Wird die innere göttliche Gnade als Mittheilung des heiligen Geistes betrachtet, ihr Verhältniß zum menschlichen Willen also als ein Verhältniß von Person zu Person, und die Wirkung derselben als Gottesliebe, so sind beide Factoren thätig, die göttliche Gnade und der menschliche Wille, und jene Frage, ob es nicht doch auf den Willen allein ankomme, auf seine Beschaffenheit, seine Richtung vor Empfang der Gnade, daß also moralische Richtung des Willens, der gute Wille, Erfolg sichere, der schlimme aber die Wirkung der Gnade vereitle, verliert ihre Bedeutung. Die Gnade unterstützt nicht blos das moralische oder gesetzliche Streben des Menschen, sondern wirkt tiefer, unterstützt nicht nur das Wollen, sondern vermählt sich mit dem Willen, dem essentiell Guten des Menschenwesens, und die göttliche Liebe ist nicht ein gesetzliches Streben und Trachten, sondern ist Leben in Verbindung mit dem göttlichen Geiste und in Kraft desselben. Daraus erklärt sich die Erscheinung, daß so viele gesetzlich Eifrige nicht zum Glauben kamen und in's Gottesreich eintraten, während viele ungesetzlich und unmoralisch Lebende plötzlich bekehrt wurden.

Wie aber, wenn nun dem göttlichen Geiste widerstanden wird durch die Selbstbestimmungskraft des Menschen und daher die Gottesliebe nicht zu Stande kommt? Wie läßt sich dieß erklären? Ist die schlimme Richtung des Willens oder die zu schwache Wirkung der Gnade Schuld, wenn es doch auf das vorhergehende gesetzliche oder ungesetzliche Streben des Willens nicht allein ankommen kann?

Jene Macht des Irdischen über den Willen, die Macht, welche die Sünde durch die Trennung von Gott über denselben hatte, muß jedenfalls durch die Gnade aufgehoben werden für den, welchem, wie man sich ausdrückt, die göttliche Gnade angeboten wird; warum kommt nun bei so Vielen die an sich noch gute Grundkraft des Willens dieser göttlichen Gnade nicht entgegen? Warum kommt dadurch nicht bei Allen die Gottesliebe zu Stande? Man könnte wohl sagen, die Selbstbestimmungsmacht des Menschen, das Vermögen sich so oder anders zu entscheiden, sey die Ursache davon; allein nach unserer Darstellung ist es ja die Liebe, die die Gnade hervorbringt, und die Liebe ist kein Act bloßer Willkühr, kein Resultat bloßer Wahl. Warum bildet sich nicht bei Allen, denen die Gnade des heiligen Geistes mitgetheilt wird, jenes innige Verhältniß zu Gott, jenes Seyn und Leben in Gottes Vereinigung, in der Liebe? Wirkt bei diesen die Gnade nicht so wie bei den Andern, in denen Gottesliebe entsteht, oder ist das Grundwesen ihres Geistes, namentlich ihres Willens anders beschaffen, d. h. unzugänglich für die Gnade, so daß sie Prädestinirte zum Verderben sind?

Um diese Fragen einigermaßen genugsam zu beantworten, müssen wir wieder das Wesen und den Entwicklungsgang des menschlichen Geistes, besonders aber der Willensfreiheit in's Auge fassen. Der menschliche Geist überhaupt, und auch die Willensfreiheit insbesondere muß sich in diesem Leben, wie oben gezeigt wurde, vom unvollkommenen Zustand zu größerer Vollkommenheit in jeder Beziehung bilden, entwickeln. Nichts wird in dieser Beziehung mit Einem Schlag vollendet, nichts steht — ohne Wunder — mit Einem Male vollkommen da. Daher auch die sittliche Vollendung, und selbst die Gottesliebe diesen Entwicklungsgang durchzumachen hat; der Stand der Vollkommenheit ist das Ziel, und muß errungen werden. Die göttliche Gnade richtet sich in ihrer Wirksamkeit nach diesem Grund- und Lebensgesetze der Menschheit, sie unterbricht diesen Gang nicht, wirkt nicht mit plötzlicher, zerstörender Gewalt, sondern stets nur so, daß dieses wesentliche Gesetz des menschlichen Geistes nicht verletzt wird. Auch die Heiligung des Menschen folgt diesem Gesetze, und auch die Gottesliebe. Der Menschen-Wille durch die Gnade mit seiner Einwilligung in's Gottesreich verpflanzt, ist in diesem Gebiete anfangs noch wie ein Keim und

eine junge Pflanze, die erst nach und nach erstarkt. Weil er aber Wille, Selbstbestimmungskraft ist und keinen Zwang erleidet, kann er auch dieses Gottesreich wieder verlassen und in's Reich der Welt zurückkehren. Er kann seine Liebe wieder dem Irdischen zuwenden, kann Gott die Treue brechen. Er wird ja nicht mit Einem Male der Welt und allen ihren Verhältnissen und Einwirkungen entrissen, wenn er in's Reich Gottes aufgenommen wird, sondern seiner Anstrengung, seinem Streben bleibt die Aufgabe, sich von ihr, von ihrer Obmacht frei zu erhalten und immer mehr zu befreien, ihr nicht mehr zu dienen, sondern sie im Dienste seiner Gottesliebe zu beherrschen. Nicht das alte Reich der Welt ist mit seiner Macht und seinem Einfluß auf den Menschengeist durch die Erlösung mit Einem Schlage vernichtet worden, das zeigt sich schon darin, daß auch jetzt noch die Menschen mit der Erbsünde behaftet, geboren werden, und daß sie allenthalben so großen Einfluß auf den Menschengeist übt, sondern das Reich Gottes im Ganzen wie im Einzelnen beginnt wie ein Senfkorn. Nicht zu schwache Wirkung der göttlichen Gnade ist daher Schuld, wenn der Mensch nicht zur Gottesliebe kommt, oder ihr nicht getreu bleibt, so daß etwa bei solchen Menschen die Gnade nur eine Scheinhülfe wäre, da sie zum Verderben bestimmt sind, sondern der Menschenwille trägt die Schuld; theils durch seinen Ursprung, das Hineingeborenseyn in diese gefahrvolle, ihm gegenüber so mächtige Welt (Erbsünde und Folgen derselben); theils durch eigene Willensbestimmung, durch Hingabe an die Welt, ihre Güter und Reize, durch Wiederabfall vom Gottesreich, durch Treubruch an der Gottesliebe, dessen Möglichkeit sich eben dadurch erklärt, daß die Erlösung und Heiligung nicht in Einem Moment, in Einem Act plötzlich und für immer und ewig sich vollendet und abschließt, sondern Sache eines in der Zeit sich vollendenden, dauernden Prozesses ist, der verschiedene Stufen hat, in wechselvollem, oft schwankendem Verlaufe sich vollzieht. In gleicher Weise ist auch die Verwerfung nicht Sache Eines Moments, weder von Seite Gottes, noch von Seite des Menschen, sondern der menschlichen Natur gemäß, Resultat dauernder Entwicklung d. i. des Lebens auf Erden. Daß die Erlösung und Heiligung des einzelnen Menschen den Weg der Menschen-Natur überhaupt zu gehen hat, den Weg allmähliger Entwicklung und Vervollkommnung, daß also die göttliche Gnade, der heilige Geist, diesem Gesetze der menschlichen Natur gemäß wirkt, erklärt

uns demnach, warum bei vielen Menschen die Gnade Gottes ohne Erfolg ist. 11)

So mag es nun wohl klar geworden seyn, wie wichtig der Begriff der Willensfreiheit auch für die Lehre von der Gnade ist, wie innig er mit der Lehre von der innern Gnade Gottes in Zusammenhang steht, und wie durch ihn allein jenes Verhältniß zwischen Gott und den Menschen möglich wird, welches das Wesen der Religion ist, die Gottesliebe nämlich. Beide Factoren, die zu diesem religiösen Verhältniß nothwendig sind, werden so gerettet. Und zeigen sich auch der Prädestinatianismus und Pelagianismus auf den ersten Blick und bei oberflächlicher Betrachtung für den Verstand klarer, durchsichtiger, consequenter, und lassen beide sich ziemlich probabel darstellen, während die katholische Lehre als Behauptung eines Widerspruchs erscheint, so zeigt doch eine schärfere Betrachtung eine Wahrheit und Naturgemäßheit, die sich bis in die innerste, zarteste Tiefe der Seele, ihres Lebens und ihrer Entwicklung verfolgen läßt, und eben so sehr das Gemüth befriedigt als die strenge Prüfung und

---

11) Warum Gott bei der Heilswirkung diesen Gesetzen der Menschennatur folgt? Diese Frage fällt zusammen mit der: warum Gott überhaupt Menschen schafft, nachdem der Zustand der Menschheit durch die Sünde Adams so verschlimmert ward; und diese Frage führt wiederum zu der: warum Gott überhaupt freie, der Selbstentscheidung fähige Menschen geschaffen habe? Fragen, deren Erörterung außer der Aufgabe dieser zunächst historischen Untersuchung liegt.

Ein dem Verhältniß zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit ziemlich analoges (Verhältniß) ist das des Gewissens zum Willen, wo auch so ein inniges, tiefes Durchdringen von passivem Verhalten und activer Selbstbestimmung stattfindet. Wie denn auch das Gewissen nichts Anders ist als göttliche Wirksamkeit auf und für den Menschengeist, freilich nicht unmittelbar, wie die Mittheilung des heil. Geistes, sondern mehr mittelbar, indem sich das göttliche Wesen (in seinem Wollen und Seyn) im Menschengeiste abspiegelt. Das Gewissen ist, wie mir scheint, die Verbindung, die Vermählung der Idee Gottes im Geiste des Menschen mit dem Willen des Menschen, so daß alles Wollen und Thun desselben beständig vom Lichte dieser Idee beleuchtet wird, an ihr ein Kriterium hat, nach ihr vom Erkenntnißvermögen beurtheilt und gerichtet wird. Die Stärke und Zuverlässigkeit des Gewissens richtet sich daher nach der größern oder geringern Klarheit dieser Idee, zu der sie durch religiöse Erkenntniß gebracht wird. Das Gewissen ist daher bei falschen Religionen viel unzuverlässiger und schwächer als bei der durch Offenbarung gegründeten, wo die ursprünglich dem Menschen einwohnende Gottesidee zu hoher Klarheit gebracht ist.

dialektische Schärfe der Erkenntnißkraft besteht. Im katholischen System, sehen wir, ist Leben vorhanden, ist das Geheimniß des Werdens und Bildens verborgen, bei den zwei andern Systemen aber, dem prädestinatianischen und pelagianischen, ist das Leben ausgetrieben; sie gleichen zwar für den Anblick wohlgebauten, aber todten, starren Kunstwerken, zeigen sich daher als Machwerk des Menschen, während das katholische System der Natur gleicht, innerlich lebendig, aus tiefem Quell entspringend, der nicht zu ergründen ist; — ein Werk Gottes. Zugleich sehen wir, wie die katholische Lehre, indem sie die innere Gnade, als Empfang des hl. Geistes selbst betrachtet, also hier ein Verhältniß von Person zu Person annimmt, eine feste, unverrückbare Grundlage bildet für die wahre Mystik. Denn das Wesen der Mystik besteht doch nur in dem inneren, innigen Verkehr von Person zu Person und kann dadurch nicht ausarten in trübe, überschwängliche Verschwommenheit, in jenes Eintauchen und Zerfließen in's Unendliche.

Vom Prädestinatianismus braucht hier weiter keine Rede zu seyn, denn bei ihm ist von Willensfreiheit keine Rede mehr, in religiöser Beziehung wenigstens. Thut Gott Alles allein bei den Auserwählten, so daß sie gar nicht mitwirken können zu ihrer Rechtfertigung und Erreichung der Seligkeit, so hat die Menschen-Seele nur die Bedeutung einer willen- und thatlosen Sache; und wenn wir einen der Hauptgründe, worauf sich diese Lehre stützt, in's Auge fassen: daß nämlich die göttliche Allmacht jene Beschränkung nicht vertrage, die eine Mitwirkung von Seite des Menschen voraussetze, so können wir behaupten, daß die prädestinatianische Lehre auch die Willensfreiheit und Selbstmacht Gottes in Abrede stellt, da sie ihm die Macht abspricht, sich selbst so zu beschränken in seiner Allmacht und Wirksamkeit, daß auch die freie Thätigkeit des Menschen bestehen könne. Gott wäre nicht der Gnadenspendende, sondern wegen der nothwendigen Allwirkung der Allmacht eine allwirkende, willen- und schrankenlose, blindwirkende Unendlichkeit.

Was endlich die spätere, semipelagianische Lehre betrifft, so ist sie nur eine Mischung von katholischen und pelagianischen Lehren, die in keinem innern Zusammenhang miteinander stehen, ohne Consequenz und Begründung zusammengestellt sind, darum theils die katholische, theils die pelagianische Freiheitslehre voraussetzen. Sie

erkennen an, daß die menschliche Natur durch Adams Sünde verderbt sey, und daß Adams Sünde und Schuld sich auf die Nachkommen vererbe, und geben auch die Nothwendigkeit der innern Gnade zu; glauben aber der Mensch könne wohl auch selbst den Anfang des Heiles machen, wenn er wolle, könne wenigstens ein Verlangen darnach haben ohne zuvorkommende Gnade, und bedürfe dann auch, einmal auf die rechte Bahn gebracht, fernerer Gnade (des donum perseverantiae) nicht mehr. Jene Annahme, der Mensch selbst könne den Anfang des Heiles machen ohne zuvorkommende Gnade, beruht aber größtentheils auf einem Mißverständniß in Betreff dieser Sehnsucht, dieses Verlangens nach Erlösung; ein Mißverständniß das in jener Zeit ziemlich weit verbreitet war. Man verwechselte nämlich die Sehnsucht, das Verlangen der einzelnen Menschen, sowie der vor- und außerchristlichen Menschheit im Ganzen, nach Erlösung von Sünde und Verderben und nach Belehrung über Göttliches und über das Verhältniß zwischen Gott und Menschen, man verwechselte, sage ich, diese Sehnsucht im Allgemeinen, die als historische Thatsache nicht geläugnet werden kann, mit dem besondern Verlangen und Sehnsucht nach der wahren, wirklich erfolgten Erlösung durch Christus. Denn nach Erlösung und Offenbarung überhaupt sehnte sich das Alterthum durchweg und suchte sich derselben auf verschiedene Weise theilhaftig zu machen, der Einen (der Erlösung) besonders durch die Opfer, der Andern (der Offenbarung) durch die Orakel. Auch sollte ja die Geschichte der Menschheit zu dieser allgemeinen Sehnsucht, zu diesem Gefühl des Bedürfnisses einer Hilfe von der Gottheit selbst, hinführen, es sollten so die Zeiten sich erfüllen. Zu dieser allgemeinen Sehnsucht bedarf es keiner außerordentlichen, zuvorkommenden Gnade Gottes, wie sie erst durch die Erlösung der Menschheit gewährt ward, dazu ist die menschliche Natur, deren gottgeschaffenes Wesen nicht zerstört ward, für sich schon hinreichend; sie würde sich sonst von der thierischen Natur nicht mehr unterscheiden, wenn sie gar kein Gefühl für Uebernatürliches mehr hätte, und gar keinen Drang nach Höherem, Göttlichen in sich verspürte. Und es bedarf dazu nicht der besondern Mittheilung des hl. Geistes an den einzelnen Menschen, sondern es genügt schon jene allgemeinere Liebe Gottes, die auch nach Adams Entscheidung und Trennung von Gott noch über der Menschheit schwebt, als erhaltende und fürsorgende Macht und als Beschluß kommender Erlö-

sung; eine Liebe Gottes, die wir nothwendig voraussetzen müssen, sonst wäre ja der göttliche Entschluß zur Erlösung der Menschheit unerklärlich, wenn er sie nicht auch schon vor der Erlösung noch liebte. Dieser über der Menschheit schwebende Gottesgeist tritt aber erst durch die vollbrachte Erlösung mit der Menschenseele wieder in unmittelbare Verbindung, theilt sich wieder dem Innern des Menschen mit, verbindet sich in Liebe mit ihm. Nicht zum Verlangen nach Erlösung überhaupt bedarf es also der zuvorkommenden Gnade, sondern zur Sehnsucht nach dem wirklich erschienenen Erlöser und Gottes Sohn, zum Glauben an ihn, zur Kenntniß und Unterscheidung desselben von falschen Propheten. Um daher die wirkliche Erlösung, die wahre Hilfe und Heilung der Seele zu suchen, um die Wahrheit zu erkennen, zu glauben, lehrt die katholische Kirche, ist die zuvorkommende Gnade nöthig, die jenem unbestimmten Drang und Suchen nach Hilfe und Wahrheit, den Weg zeigt und das Rechte finden läßt. Es muß das innere Kriterium der Wahrheit im Menschengeiste gelöst werden von der Trübung und Verdunklung durch Irrthum und falsche Religion, und es muß ebenso der Wille innerlich bewegt und erregt werden der Wahrheit sich zu öffnen und zu folgen; d. h. die Wahrheit und Gnade der Offenbarung und Erlösung sind kein lebloser Gegenstand, der blos gewählt und genommen zu werden braucht, sondern sind Leben und wirkende Kraft, die, wie sie die Thätigkeit des Menschen erfordern, auch hinwiederum innerlich in ihm wirksam sind, seinen Willen und sein Erkennen anregen. Diese zuvorkommende Gnade ist aber auch nicht so zu verstehen, als würde sie ertheilt und wäre wirksam vor und ohne äußere Verkündung und Kenntniß des Christenthums, denn ohne die Verkündung des Evangeliums zu hören, hat sich noch Niemand zum Christenthum bekehrt, so viel wir wissen, sondern es will damit nur das gelehrt werden, daß, als die Seele der äußern Verkündung, die zum Ohre und Geiste spricht, innerlich die Gnade des Geistes wirksam ist. Das Christenthum, mit allem in ihm liegenden Heile, ist daher nicht wie eine Medizin, die eingenommen wird zur Heilung oder die äußerlichen Schaden heilt, ist überhaupt keine Sache, sondern ist ein Lebendiges, ist der Heiland selbst, ist der hl. Geist, der als sein Stellvertreter ausgegossen wird in die Herzen, innerlich mit dem Menschen in Verkehr tritt mit seiner Seele, wie einst Gott im Paradies mit den ersten Menschen in unmittelbarem Verkehre

lebte. Die Willensfreiheit, sieht man, ist hienach von den Semipelagianern nur als Vermögen des beliebigen Nehmens oder Wählens betrachtet, freilich in schlechter Harmonie mit ihrer Annahme einer innern Gnade.

Die Semipelagianer glaubten auch nach Befreiung von der Sünde und wenn überhaupt der Mensch durch Annahme des Christenthums in Erkennen und Wollen auf die rechte Bahn gebracht sey, dann fernerer Gnade nicht mehr zu bedürfen (des donum perseverantiae). Wieder ist hier die Ansicht vorherrschend als würde in der Gnade eine Sache mitgetheilt, mit der dann der Mensch schalten und walten könnte nach Belieben, die wie die äußere Natur sich zu ihm verhielte; da es doch vielmehr der hl. Geist selbst ist, der sich vereinigt mit der Menschenseele, der in ihr wirkt, in dessen steter Nähe und Verbindung eben das Wesen des Christenthums besteht. Auch blickt hier wieder der unrichtige Begriff von Willensfreiheit durch, als wäre sie nämlich wesentlich nur gleiches Vermögen zur Wahl des Guten oder Bösen, so daß durch die Gnade nur das Gleichgewicht dieses Wahlvermögens wieder hergestellt zu werden brauchte, damit dann der Mensch selbst für sich sein Heil wirken könne; als wäre die Willensfreiheit nicht vielmehr eine lebendige Kraft, die nur gedeihe und sich vervollkommne im beständigen Sonnenschein der Gnade, die nur gute, übernatürliche Frucht bringe, wenn sie wurzelt auf übernatürlichem, göttlichem Grunde, d. h. in der innigen Verbindung mit dem göttlichen Geiste; als wäre Gottesliebe möglich, ohne seine gnadenvolle Nähe, ohne Wohnen des hl. Geistes in der Menschenseele.

Somit glaube ich die Aufgabe einigermaßen gelöst zu haben, den durchgreifenden, entscheidenden Einfluß zu zeigen, den die Differenz in der Freiheitslehre auf die katholische und pelagianische Lehre von der Wirkung des Christenthums und seiner Bedeutung für die Menschheit überhaupt ausübt. Auch das dürfte hiebei klar geworden seyn, von welch' hoher Wichtigkeit die Erforschung der Seelenkräfte des Menschen, das Studium der Psychologie für die theologische Wissenschaft sey, und wie die Richtigkeit und Wahrheit der katholischen Lehre sich immer um so mehr auch wissenschaftlich bewährte, je mehr wir die Welt und das Menschen-Wesen zu erforschen und zu erkennen uns bestrebten.

We